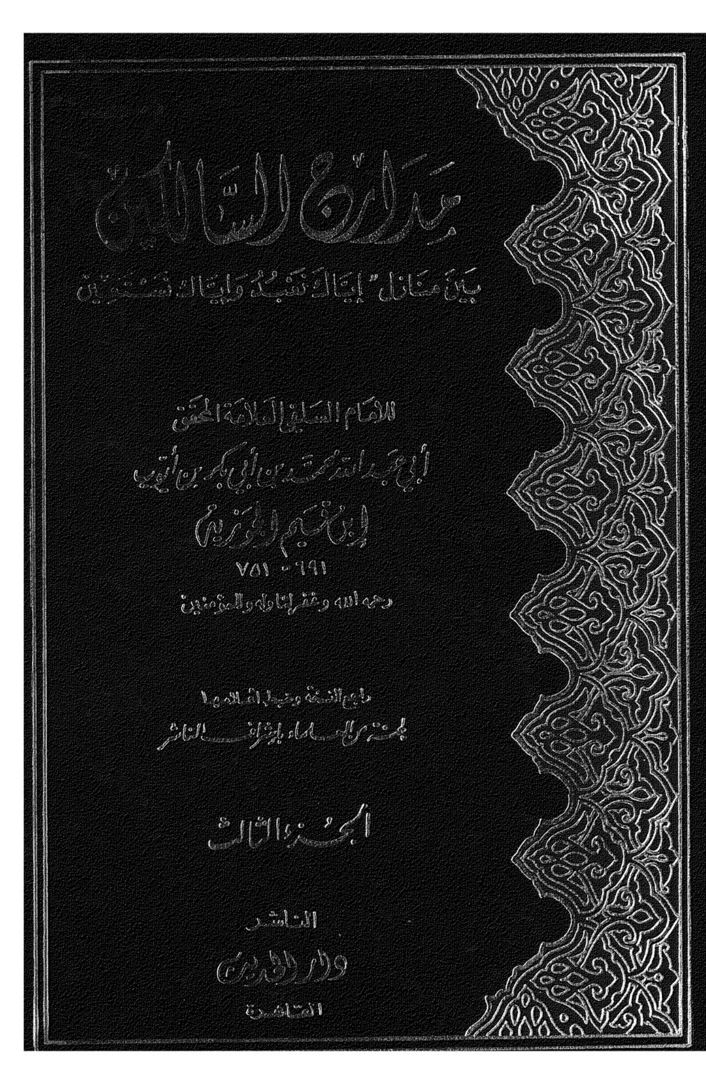

مدارج السالكين
بين منازل "إياك نعبد وإياك نستعين"
للإمام السلفي العلامة المحقق
أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب
ابن قيم الجوزية
٦٩١ - ٧٥١
رحمه الله وغفر لنا وله وللمؤمنين
راجع النسخة وضبط أعلامها
لجنة من العلماء بإشراف الناشر
الجزء الثالث
الناشر
دار الحديث
القاهرة

مدارج السالكين

بين منازل "إياك نعبد وإياك نستعين"

للإمام السلفي العلامة المحقق

أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب

ابن قيم الجوزية

٦٩١ - ٧٥١

رحمه الله وغفر لنا وله وللمؤمنين

راجع النسخة وضبط أعلامها

لجنة من العلماء بإشراف الناشر

الجزء الثالث

دار الحديث

بسم الله الرحمن الرحيم

(منزلة الهمة):

ومن منازل «إياك نعبد وإياك نستعين» منزلة «الهِمَّةِ».

وقد صدرها صاحب المنازل بقوله تعالى: ﴿ما زاغَ البصرُ وَمَا طغى﴾ [1].

وقد تقدم: أنه صدر بها باب «الأدب» وذكرنا وجهه.

وأما وجه تصدير «الهمة» بها: فهو الإشارة إلى أن هِمَّته صلى الله عليه وسلم ما تعلقت بسوى مشهوده، وما أقيم فيه. ولو تجاوزته همته: لتبعها بصره.

و«الهِمَّة» فِعْلَة من الهَمِّ. وهو مبدأ الإرادة. ولكن خصوها بنهاية الإرادة. فالْهَمُّ مبدؤها. والْهِمَّة نهايتها.

وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية ــ رحمه الله ــ يقول: في بعض الآثار الإلْهية يقول الله تعالى «إني لا أنظر إلى كلام الحكيم، وإنما أنظر إلى همته».

قال: والعامة تقول: قيمة كل امرىء ما يحسن. والخاصة تقول: قيمة كل امرىء ما يطلب. يريد: أن قيمة المرء همته ومطلبه.

قال صاحب المنازل:

«الهمة: ما يملك الانبعاث للمقصود صِرفاً. لا يتمالك صاحبها. ولا يلتفت عنها».

---

(١) سورة النجم الآية ١٧.

قوله «يملك الانبعاث للمقصود» أي يستولي عليه كاستيلاء المالك على المملوك و«صِرفاً» أي خالصاً صرفا.

والمراد: أن همة العبد إذا تعلقت بالحق تعالى طلباً صادقاً خالصاً محضاً. فتلك هي الهمة العالية، التي «لا يتمالك صاحبها» أي لا يقدر على المهلة. ولا يتمالك صبره. لغلبة سلطانه عليه. وشدة إلزامها إياه بطلب المقصود «ولا يلتفت عنها» إلى ما سوى أحكامها. وصاحب هذه الهمة: سريع وصوله وظفرهْ بمطلوبه. ما لم تعقه العوائق، وتقطعه العلائق. والله أعلم.

(درجات الهمة):

قال «وهي على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: همة تصون القلب عن وحشة الرغبة في الفاني، وتحمله على الرغبة في الباقي، وتُصفيه من كَدَر التواني».

«الفاني» الدنيا وما عليها. أي يزهد القلب فيها وفي أهلها. وسمى الرغبة فيها «وحشة» لأنها وأهلها توحش قلوب الراغبين فيها، وقلوب الزاهدين فيها.

أما الراغبون فيها: فأرواحهم وقلوبهم في وحشة من أجسامهم. إذ فاتها ما خلقت له. فهي في وحشة لفواته.

وأما الزاهدون فيها: فإنهم يرونها موحشة لهم. لأنها تحول بينهم وبين مطلوبهم ومحبوبهم. ولا شيء أوحش عند القلب مما يحول بينه وبين مطلوبه ومحبوبه. ولذلك كان من نازع الناس أموالهم، وطلبها منهم: أوحشَ شيء إليهم وأبغضه.

وأيضاً: فالزاهدون فيها: إنما ينظرون إليها بالبصائر. والراغبون: ينظرون إليها بالأبصار. فيستوحش الزاهد مما يأنس به الراغب. كما قيل:

وإذا أفاق القلبُ وَانْدَمَلَ الهوى رأت القلوبُ، ولم تر الأبصارُ

وكذلك هذه الهمة تحمله على الرغبة في الباقي لذاته. وهو الحق سبحانه. والباقي بإبقائه: هو الدار الآخرة.

«وتصفيه من كدر التواني» أي تخلصه وتمحصه-من أوساخ الفتور والتواني، الذي هو سبب الإضاعة والتفريط. والله أعلم.

قال «**الدرجة الثانية**: همة تورث أنَفَة من المبالاة بالعلل، والنزول على العمل والثقة بالأمل».

«العلل» ههنا: هي علل الأعمال من رؤيتها، أو رؤية ثمراتها وإرادتها. ونحو ذلك. فإنها عندهم علل.

فصاحب هذه الهمة: يأنف على همته، وقلبه من أن يبالي بالعلل. فإن همته فوق ذلك. فبالاته بها، وفكرته فيها: نزول من الهمة.

وعدم هذه المبالاة: إما لأن العلل لم تحصل له. لأن علو همته حال بينه وبينها. فلا يبالي بما لم يحصل له. وإما لأن همته وسعت مطلوبه، وعلوه يأتي على تلك العلل، ويستأصلها. فإنه إذا علق همته بما هو أعلى منها تضمنتها الهمة العالية. فاندرج حكمها في حكم الهمة العالية. وهذا موضع غريب عزيز جداً. وما أدرى قصده الشيخ أو لا؟.

وأما أنفته من النزول على العمل: فكلام يحتاج إلى تقييد وتبيين. وهو أن العالي الهمة مطلبه فوق مطلب العمال والعباد [1]. وأعلى منه. فهو يأنف أن ينزل من سماء مطلبه العالي، إلى مجرد العمل والعبادة، دون السفر بالقلب إلى الله، ليحصل له ويفوز به. فإنه طالب لربه تعالى طلباً تاما بكل معنى واعتبار في عمله، وعبادته ومناجاته، ونومه ويقظته، وحركته وسكونه، وعزلته وخلطته، وسائر أحواله. فقد انصبغ قلبه بالتوجه إلى الله تعالى أيّما صِبْغة.

---

(١) وهل فوق العبادة — التي هي أصدق الحب في أخلص الذل — مطلب، إلا الوهم والخيال. أو شيء آخر. مثلما يطلبه العبد من الانس بزوجه وصديقه ولذلك يريد أن ينحو نحو الذات العلية. وسبحان ربنا عن ذلك علواً كبيراً.

وهذا الأمر إنما يكون لأهل المحبة الصادقة. فهم لا يقنعون بمجرد رسوم الأعمال، ولا بالاقتصار على الطلب حال العمل فقط.

وأما أنفته من الثقة بالأمل: فإن الثقة توجب الفتور والتواني. وصاحب هذه الهمة: ليس من أهل ذلك، كيف؟ وهو طائر لا سائر. والله أعلم.

قال «**الدرجة الثالثة:** همة تتصاعد عن الأحوال والمعاملات. وتُزْرِي بالأعواض والدرجات. وتنحو عن النعوت نحو الذات».

أي هذه الهمة أعلى من أن يتعلق صاحبها بالأحوال التي هي آثار الأعمال والواردات، أو يتعلق بالمعاملات. وليس المراد تعطيلها. بل القيام بها مع عدم الالتفات إليها، والتعلق بها.

ووجه صعود هذه المهمة عن هذا: ما ذكره من قوله «وتُزْرِي بالأعواض والدرجات، وتنحو عن النعوت نحو الذات» أي صاحبها لا يقف عند عوض ولا درجة. فإن ذلك نزول من همته. ومطلبه أعلى من ذلك. فإن صاحب هذه الهمة قد قصَر همته على المطلب الأعلى، الذي لا شيء أعلى منه. والأعواض والدرجات دونه. وهو يعلم أنه إذا حصل له فهناك كل عوض ودرجة عالية.

وأما نحوها «نحو الذات» فيريد به: أن صاحبها لا يقتصر على شهود الأفعال والأسماء والصفات. بل الذات الجامعة لمتفرقات الأسماء والصفات والأفعال. كما تقدم. والله أعلم.

(منزلة المحبة):

ومن منازل «إياك نعبد وإياك نستعين» منزلة «المحبة».

وهي المنزلة التي فيها تنافس المتنافسون. وإليها شخص العاملون. وإلى عَلَمها شمر السابقون. وعليها تفانى المحبون. وبِرَوْح نسيمها تروّح العابدون. فهي قوت القلوب، وغذاء الأرواح، وقرة العيون. وهي الحياة التي مَنْ حُرِمها فهو من جملة الأموات. والنور الذي من فقده فهو في بحار الظلمات. والشفاء

الذي من عدمه حَلّت بقلبه جميع الأسقام. واللذة التي من لم يَظفر بها فعيشه كله هموم وآلام.

وهي روح الإيمان والأعمال، والمقامات والأحوال. التي متى خَلَت منها فهي كالجسد الذي لا روح فيه. تحمل أثقال السائرين إلى بلاد لم يكونوا إلا بشِقّ الأنفس بالغيها. وتوصلهم إلى منازل لم يكونوا بدونها أبداً واصليها. وتُبَوِّؤهم من مقاعد الصدق مقامات لم يكونوا لولاها داخليها. وهي مطايا القوم التي مسراهم على ظهورها دائماً إلى الحبيب. وطريقهم الأقوم الذي يبلغهم إلى منازلهم الأولى من قريب. تالله لقد ذهب أهلها بشرف الدنيا والآخرة. إذ لهم من معية محبوبهم أوفر نصيب. وقد قضى الله ـــ يوم قدر مقادير الخلائق بمشيئته وحكمته البالغة ـــ: أن المرء مع من أحب. فيا لها من نعمة على المحبين سابغة.

تالله لقد سبق القوم السعاة، وهم على ظهور الفرش نائمون. وقد تقدموا الركب بمراحل، وهم في سيرهم واقفون.

مـــن لي بمـــثـــل ســـيـــرك المـــدلل تمشي رويـــداً؟ وتجـــيء في الأول

أجابوا منادي الشوق إذ نادى بهم: حَيَّ على الفلاح. وبذلوا نفوسهم في طلب الوصول إلى محبوبهم، وكان بذلهم بالرضى والسماح. وواصلوا إليه المسير بالإدلاج والغدو والرواح. تالله لقد حمدوا عند الوصول سُراهم. وشكروا مولاهم على ما أعطاهم. وانما يحمد القوم السُّرَى عند الصباح.

فـحـيَّـهـلاً، إن كـنـت ذا همـة. فقد حدا بك حادي الشوق فاطْوِ المراحلا
وقـل لمـنـادي حبهـم ورضـاهـم إذا مـا دعـا «لـبـيـك» ألـفاً كواملاً
ولا تـنـظـر الأطلال من دونهم. فإن نـظـرت إلى الأطـلال عُـدْنَ حوائـلا
ولا تـنـتـظـر بـالـسير رُفـقـة قـاعـد ودَعْـه. فـإن الـشـوق يـكـفـيك حاملاً
وخـذ منهـمْ زاداً إليهـم. وسِرْ على طـريـق الهـدى والـفقر تصبح واصلاً
وأحْيِ بـذكـراهـم سُـراك، إذا وَنَتْ رِكـابك، فـالـذكـرى تـعيدك عاملاً

وإما تخافَنَّ الكلال. فقل لها: أمامَك وِرْدُ الوصل، فابْغ المناهلا
وخذ قَبَساً من نورهم. ثم سِرْ به فنورهم يهديك. ليس المشاعلا
وحَيِّ على واد الأراك، فَقِلْ به عساك تراهم فيه، إن كنت قائلاً
وإلا ففي نَعْمانَ عند مُعَرَّف الـ ـأحبة[1]. فاطلبهم إذا كنت سائلاً
وإلا ففي جَمْعٍ[1] بليلته. فإن تَفُتْ، فمتى؟ يا و يح من كان غافلاً
وحَيِّ على جنات عدن بقربهم منازلك الأولى بها كنت نازلاً
ولكن سباك الكاشحون. لأجل ذا وقفت على الأطلال تبكي المنازلا
فدعها رسوماً دارسات. فما بها مَقِيل. فجاوزها. فليست منازلا
رسوم عفَتْ يَفْنَى بها الخلق كَمْ بها قتيل؟ وكم فيها لذا الخلق قائلاً
وخُذْ يَمْنَة عنها على المنهج الذي عليه سرى وفد المحبة آهلاً
وقل: ساعدي، يا نفس بالصبر ساعة فعند اللقا ذا الكدُّ يصبح زائلاً
فما هي إلا ساعة. ثم تنقضي و يصبح ذو الأحزان فرحان جاذلاً

أول نقدة من أثمان المحبة: بذل الروح. فما للمفلس الجبان البخيل وسومها؟

بدم المحب يباع وصلهم فمن الذي يبتاع بالثمن؟

تالله ما هُزلت فيستامها المفلسون. ولا كَسَدت فيبيعها بالنسيئة المعسرون. لقد أقيمت للعَرْض في سوق من يزيد. فلم يرض لها بثمن دون بذل النفوس. فتأخر البطالون. وقام المحبون ينظرون: أيهم يصلح أن يكون ثمناً؟ فدارْت السلعة بينهم. و وقعت في يد ﴿أذلةً على المؤمنينَ أعزةً على الكافرينَ﴾[2].

لما كثر المدعون للمحبة طولبوا بإقامة البينة على صحة الدعوى. فلو يُعْطَى الناس بدعواهم لادعى الخَليُّ حُرقة الشَّجِيِّ. فتنوع المدعون في الشهود. فقيل:

---

(١) يقصد عرفة. وجمع: مزدلفة.
(٢) سورة المائدة الآية ٥٤.

لا تقبل هذه الدعوى إلا ببيّنة ﴿ قلْ إنْ كنتم تحبّونَ اللهَ فاتبعوني يحببْكم اللهُ ﴾[1].

فتأخر الخلق كلهم. وثبت أتباع الحبيب في أفعاله وأقواله وأخلاقه. فطولبوا بعدالة البينة بتزكية ﴿ يجاهدونَ في سبيلِ اللهِ ولا يخافونَ لومةَ لائمٍ ﴾[2].

فتأخر أكثر المحبين وقام المجاهدون، فقيل لهم: إن نفوس المحبين وأموالهم ليست لهم. فهلموا إلى بيعة ﴿إنَّ اللهَ اشترى منَ المؤمنينَ أنفسهم وأموالهم بأنَّ لهم الجنَّةَ ﴾[3].

فلما عرفوا عظمة المشتري، وفضل الثمن، وجلاله من جرى على يديه عقد التبايع: عرفوا قدر السلعة، وأن لها شأناً. فرأوا من أعظم الغَبْن أن يبيعوها لغيره بثمن بخس. فعقدوا معه بيعة الرضوان بالتراضي، من غير ثبوت خيار. وقالوا «والله لا نقيلك ولا نستقيلك».

فلما تم العقد وسلموا المبيع، قيل لهم: مذ صارت نفوسكم وأموالكم لنا. رددناها عليكم أوفر ما كانت، وأضعافها معاً: ﴿ ولا تحسبنَّ الَّذينَ قُتلوا في سبيلِ اللهِ أمواتاً. بل أحياء عندَ ربّهم يرزقونَ ◦ فرحينَ بما آتاهم اللهُ مِنْ فضلهِ ﴾[4].

إذا غُرست شجرة المحبة في القلب، وسُقيت بماء الإخلاص ومتابعة الحبيب أثمرت أنواع الثمار. وآتت أُكُلها كل حين بإذن ربها. أصلها ثابت في قرار القلب. وفرعها متصل بسدرة المنتهي.

لا يزال سعي المحب صاعداً إلى حبيبه لا يحجبه دونه شيء ﴿ إليهِ يصعدُ الكلمُ الطيّبُ، والعملُ الصالحُ يرفعهُ ﴾[5].

---

(1) سورة آل عمران الآية ٣١.
(2) سورة المائدة الآية ٥٤.
(3) سورة التوبة الآية ١١١.
(4) سورة آل عمران الآية (١٦٩-١٧٠).
(5) سورة فاطر الآية ١٠.

(حدود المحبة):

لا تحد المحبة بحد أوضح منها. فالحدود لا تزيدها إلا خفاء وجفاء. فحدها وجودها. ولا توصف المحبة بوصف أظهر من «المحبة».

وإنما يتكلم الناس في أسبابها وموجباتها، وعلاماتها وشواهدها، وثمراتها وأحكامها. فحدودهم ورسومهم دارت على هذه الستة. وتنوعت بهم العبارات. وكثرت الإشارات، بحسب إدراك الشخص ومقامه وحاله، ومالكه للعبارة.

وهذه المادة تدور في اللغة على خمسة أشياء:

أحدها: الصفاء والبياض. وبينه قولهم لصفاء بياض الأسنان ونضارتها: حَبَبُ الأسنان.

الثاني: العلو والظهور. ومنه حَبَب الماء وحُبابه. وهو ما يعلوه عند المطر الشديد. وحَبَب الكأس منه.

الثالث: اللزوم والثبات. ومنه: حَبَّ البعير وأحب، إذا برك ولم يقم. قال الشاعر:

حلت عليه بالفلاة ضرباً ... ضرب بعير السوء إذ أحبا

الرابع: اللب. ومنه: حبة القلب، للُبِّه وداخله. ومنه: الحَبَّة لواحدة الحبوب. إذ هي أصل الشيء ومادته وقوامه.

الخامس: الحفظ والإمساك. ومنه حِبُّ الماء للوعاء الذي يحفظ فيه ويمسكه وفيه معنى الثبوت أيضاً.

ولا ريب أن هذه الخمسة من لوازم المحبة. فإنها صفاء المودة، وهيجان إرادات القلب للمحبوب. وعلوها وظهورها منه لتعلقها بالمحبوب المراد. وثبوت إرادة القلب للمحبوب. ولزومها لزوماً لا تفارقه، ولإعطاء المحب محبوبه لُبَّه، وأشرف ما عنده. وهو قلبه، ولاجتماع عزماته وإرادته وهمومه على محبوبه.

فاجتمعت فيها المعاني الخمسة. ووضعوا لمعناها حرفين مناسبين للمسمى غاية المناسبة «الحاء» التي هي من أقصى الحلق، و«الباء» الشفوية التي هي نهايته. فللحاء الابتداء، وللباء الانتهاء. وهذا شأن المحبة وتعلقها بالمحبوب. فإن ابتداءها منه وانتهاءها إليه. وقالوا في فعلها: حَبَّه وأَحَبَّه. قال الشاعر:

أحِبُّ أبا ثَرْوان من حُبِّ تمره ... ولم تعلم أن الرفق بالجار أرفق
فوالله لولا تمره ما حببته ... ولا كان أدنى من عُبيد ومشرق

ثم اقتصروا على اسم الفاعل من «أحب» فقالوا «محب» ولم يقولوا «حابٌّ» واقتصروا على اسم المفعول من «حب» فقالوا «محبوب» ولم يقولوا «مُحَبٌّ» إلا قليلا. كما قال الشاعر:

ولقد نزلتِ، فلا تظني غيره ... مني بمنزلة المُحَبِّ المكرَم

وأعطوا «الحب» حركة الضم التي هي أشد الحركات وأقواها، مطابقة لشدة حركة مسماه وقوتها. وأعطوا «الحِبَّ» وهو المحبوب: حركة الكسر لخفتها عن الضمة، وخفة المحبوب، وخفة ذكره على قلوبهم وألسنتهم: من إعطائه حكم نظائره، كنِهْب بمعنى منهوب، وذِبْح بمعنى مذبوح، وحِمْل للمحمول. بخلاف الحَمْل ـــ الذي هو مصدر ـــ لخفته. ثم ألحقوا به حملا لا يشق على حامله حمله، كحمل الشجرة والولد.

فتأمل هذا اللطف والمطابقة والمناسبة العجيبة بين الألفاظ والمعاني، تطلعك على قدر هذه اللغة، وأن لها شأناً ليس لسائر اللغات.

(رسوم وحدود قيلت في المحبة):

في ذكر رسوم وحدود قيلت في المحبة، بحسب آثارها وشواهدها. والكلام على ما يحتاج إليه منها:

الأول، قيل: المحبة الميل الدائم، بالقلب الهائم.

وهذا الحد لا تمييز فيه بين المحبة الخاصة والمشتركة، والصحيحة والمعلولة.

الثاني: إيثار المحبوب، على جميع المصحوب.

وهذا حكم من أحكام المحبة وأثر من آثارها.

الثالث: موافقة الحبيب، في المشهد والمغيب.

وهذا أيضاً موجبها ومقتضاها. وهو أكمل من الحدين قبله. فإنه يتناول المحبة الصادقة الصحيحة خاصة، بخلاف مجرد الميل والإيثار بالإرادة. لم تصحبه موافقة فمحبته معلولة.

الرابع: محو الحب لصفاته. وإثبات المحبوب لذاته.

وهذا أيضاً من أحكام الفناء في المحبة: أن تنمحي صفات المحب، وتفنى في صفات محبوبه وذاته. وهذا يستدعي بياناً أتم من هذا، لا يدركه إلا من أفناه وارد المحبة عنه، وأخذه منه.

الخامس: مواطأة القلب لمرادات المحبوب.

وهذا أيضاً من موجباتها وأحكامها. و«الموطأة» الموافقة لمرادات المحبوب وأوامره ومراضيه.

السادس: خوف ترك الحرمة، مع إقامة الخدمة.

وهذا أيضاً من أعلامها وشواهدها وآثارها: أن يقوم بالخدمة كما ينبغي، مع خوفه من ترك الحرمة والتعظيم.

السابع: استقلال الكثير من نفسك، واستكثار القليل من حبيبك.

وهذا قول أبي يزيد، وهو أيضاً من أحكامها وموجباتها وشواهدها. والمحب الصادق لو بذل لمحبوبه جميع ما يقدر عليه لاستقله واستحيى منه، ولو ناله من محبوبه أيسر شيء لاستكثره واستعظمه.

الثامن: استكثار القليل من جنايتك، واستقلال الكثير من طاعتك. وهو قريب من الذي قبله، لكنه مخصوص بما من المحب.

التاسع: معانقة الطاعة، ومباينة المخالفة.

وهو لسهل بن عبد الله. وهو أيضاً حكم المحبة وموجبها.

العاشر: دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب. وهو للجنيد.

وفيه غموض. ومراده: أن استيلاء ذكر المحبوب وصفاته وأسمائه على قلب المحب، حتى لا يكون الغالب عليه إلا ذلك. ولا يكون شعوره وإحساسه في الغالب إلا بها. فيصير شعوره وإحساسه بدلا من شعوره وإحساسه بصفات نفسه وقد يحتمل معنى أشرف من هذا. وهو: تبدل صفات المحب الذميمة ــ التي لا توافق صفات المحبوب ــ بالصفات الجميلة المحبوبة التي توافق صفاته. والله أعلم.

الحادي عشر: أن تهب كُلَّك لمن أحببت. فلا يبقى لك منك شيء.

وهو لأبي عبد الله القرشي. وهو أيضاً من موجبات المحبّة وأحكامها. والمراد: أن تهب إرادتك وعزمك وأفعالك ونفسك ومالك ووقتك لمن تحبه، وتجعلها حبساً في مرضاته ومحابه. فلا تأخذ لنفسك منها إلا ما أعطاك. فتأخذه منه له.

الثاني عشر: أن تمحو من القلب ما سوى المحبوب. وهو للشبلي. وكمال المحبة يقتضي ذلك. فإنه ما دامت في القلب بقية لغيره ومسكن لغيره فالمحبة مدخولة.

الثالث عشر: إقامة العتاب على الدوام. وهو لابن عطاء. وفيه غموض.

ومراده: أن لا تزال عاتباً على نفسك في مرضاة المحبوب. وأن لا ترضى له فيها عملا ولا حالا.

الرابع عشر: أن تغادر على المحبوب: أن يحبه مثلك. وهو للشبلي أيضاً.

وفيه كلام سنذكره إن شاء الله في منزلة «الغيرة» ومراده: احتقارك لنفسك واستصغارها: أن يكون مثلك من محبيه.

الخامس عشر: إرادة غُرست أغصانها في القلب. فأثمرت الموافقة والطاعة.

السادس عشر: أن ينسى المحب حظه في محبوبه، و ينسى حوائجه إليه. وهو لأبي يعقوب السوسي. ومراده: أن استيلاء سلطانها على قلبه غَيَّبه عن حظوظه وعن حوائجه. واندرجت كلها في حكم المحبة.

السابع عشر: مجانبة السلو على كل حال. وهو للنصراباذي. وهو أيضاً من لوازمها وثمراتها، كما قيل:

مـرت بـأرجـاء الخيـال طـُيـوفه فبكـت على رسـم السـلـو الـدارس

الثامن عشر: توحيد المحبوب بخالص الإرادة وصدق الطلب.

التاسع عشر: سقوط كل محبة من القلب إلا محبة الحبيب. وهو لمحمد بن الفضل. ومراده: توحيد المحبوب بالمحبة.

العشرون: غض طرف القلب عما سوى المحبوب غَيْرة. وعن المحبوب هيْبة. وهذا يحتاج إلى تبيين.

أما الأول: فظاهر. وأما الثاني: فان غض طرف القلب عن المحبوب —مع كمال محبته— كالمستحيل. ولكن عند استيلاء الهيبة يقع مثل هذا. وذلك من علامات المحبة المقارنة للهيبة والتعظيم. وقد قيل: إن هذا تفسير قول النبي صلى الله عليه وسلم «حبك الشيء يُعْمِي ويصم» أي يعمي عما سواه غيرة» وعنه هيبة.

وليس هذا مراد الحديث، ولكن المراد به: أن حبك للشيء يعمى ويصم عن تأمل قبائحه ومساويه. فلا تراها ولا تسمعها، وإن كانت فيه. وليس المراد به: ذكر المحبة المطلوبة المتعلقة بالرب. ولا يقال في حب الرب تبارك وتعالى: حبك الشيء. ولا يوصف صاحبها بالعمى والصم.

ونحن لا ننكر المرتبتين المذكورتين. فإن المحب قد يعمى ويصم عنه بالهيبة والإجلال، ولكن لا توصف محبة العبد لربه تعالى بذلك. وليس أهلها من

أهل العمى والصمم. بل هم أهل الاسماع والأبصار على الحقيقة ومن سواهم هم البكم العمي الصم الذين لا يعقلون.

الحادي والعشرون: ميلك للشيء بكليتك. ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك. ثم موافقتك له سراً وجهراً. ثم علمك بتقصيرك في حبه.

قال الجنيد: سمعت الحارث المحاسبي يقول ذلك.

الثاني والعشرون: المحبة نار في القلب، تحرق ما سوى مراد المحبوب.

وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ يقول: لمت بعض الإباحية فقال لي ذلك. ثم قال: والكون كله مراده، فأي شيء أبغض منه؟.

قال الشيخ فقلت له: إذا كان المحبوب قد أبغض أفعالا وأقوالا وأقواما وعاداهم فطردهم ولعنهم فأجبتهم: تكون موالياً للمحبوب أو معادياً له؟ قال: فكأنما ألقم حجراً. وافتضح بين أصحابه. وكان مقدماً فيهم مشاراً إليه.

وهذا الحد صحيح: وقائله إنما أراد: أنها تحرق من القلب ما سوى مراد المحبوب الديني الأمري، الذي يحبه ويرضاه، لا المراد الذي قدّره وقضاه. لكن لقلة حظ المتأخرين منهم وغيرهم من العلم: وقعوا فيما وقعوا فيه من الإباحة والحلول والاتحاد، والمعصوم من عصمه الله.

الثالث والعشرون: المحبة بذل المجهود، وترك الاعتراض على المحبوب. وهذا أيضاً من حقوقها وثمراتها. وموجباتها.

الرابع والعشرون: سكر لا يصحو صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه. ثم السكر الذي يحصل عند المشاهدة لا يوصف، وأنشد:

فأسكرَ القومَ دور الكأس بينهم   لكنَّ سُكْري نشا من رؤية الساقي

وينبغي صون المحبة والحبيب عن هذه الألفاظ، التي غاية صاحبها: أن يعذر بصدقه وغلبة الوارد عليه، وقهره له. فمحبة الله أعلى وأجل من أن تضرب

لها هذه الأمثال، وتجعل عرضة للأفواه المتلوثة، والألفاظ المبتدعة، ولكن الصادق في خفارة صدقه[1].

الخامس والعشرون: أن لا يؤثر على المحبوب غيره، وأن لا يتولى أمورك غيره.

السادس والعشرون: الدخول تحت رق المحبوب وعبوديته، والحرية من استرقاق ما سواه.

السابع والعشرون: المحبة سَفَر القلب في طلب المحبوب، وهج اللسان بذكره على الدوام.

قلت: أما سفر القلب في طلب المحبوب: فهو الشوق إلى لقائه، وأما لهج اللسان بذكره: فلا ريب أن من أحب شيئاً أكثر من ذكره.

الثامن والعشرون: أن المحبة هي ما لا ينقص بالجفاء. ولا تزيد بالبر. وهو ليحيى بن معاذ، بل الإرادة والطلب والشوق إلى المحبوب لذاته، فلا ينقص ذلك جفاؤه. ولا يزيده برُّه.

وفي ذلك ما فيه. فإن المحبة الذاتية تزيد بالبر. ولا تنقصها زيادتها بالبر. وليس ذلك بعلة، ولكن مراد يحيى: أن القلب قد امتلأ بالمحبة الذاتية. فإذا جاء البر من محبوبه. لم يجد في القلب مكاناً خالياً من حبه يشغله محبة البر. بل تلك المحبة قد استحقت عليه بالذات بلا سبب. ومع هذا فلا يزيل الوهم. فإن المحبة لا نهاية لها. وكلما قويت المعرفة والبر قويت المحبة. ولا نهاية لجمال المحبوب ولا بره. فلا نهاية لمحبته، بل لو اجتمعت محبة الخلق كلهم وكانت على قلب رجل واحد منهم: كان ذلك دون ما يستحقه الرب جل جلاله. ولهذا لا

(١) وهل الصدق في حب الله يكون إلا عن علم صحيح من كتاب الله وهدى رسوله، ومعرفة بأسماء الله وصفاته وكتبه ورسله وشرائعه؟ وإنهم والله لأبعد الناس عن كل هذا. وما أصدق ما قال الشيخ رحمه الله عن أفواههم المتلوثة بأقذار البدعة. فما أبعد الصدق عن قلوب أصحاب هذه الأفواه القذرة، والقلوب النجسة.

تسمى محبة العبد لربه عشقاً ــ كما سيأتي ــ لأنه إفراط المحبة، والعبد لا يصل في محبة الله إلى حد الإفراط، ألبتة. والله أعلم.

التاسع والعشرون: المحبة أن يكون كلك بالمحبوب مشغولاً، وذُلُّك له مبذولا.

الثلاثون ــ وهو من أجمع ما قيل فيها ــ قال أبو بكر الكتاني: جرت مسألة في المحبة بمكة أعزها الله تعالى ــ أيام الموسم ــ فتكلم الشيوخ فيها. وكان الجنيد أصغرهم سنا. فقالوا: هات ما عندك يا عراقي. فأطرق رأسه، ودمعت عيناه. ثم قال: عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرقت قلبه أنوار هيبته. وصفا شربه من كأس وُدِّه. وانكشف له الجبار من أستار غيبه [1]. فإن تكلم فبالله. وإن نطق فعن الله. وإن تحرك فبأمر الله. وإن سكن فمع الله. فهو بالله ولله ومع الله.

فبكى الشيوخ وقالوا: ما على هذا مزيد. جزاك الله يا تاج العارفين.

(الأسباب الجالبة للمحبة):

في الأسباب الجالبة للمحبة، والموجبة لها. وهي عشرة:

أحدها: قراءة القرآن بالتدبر والتفهم لمعانيه وما أريد به، كتدبر الكتاب الذي يحفظه العبد و شرحه. ليتفهم مراد صاحبه منه.

الثاني: التقرب إلى الله بالنوافل بعد الفرائض. فإنها توصله إلى درجة المحبوبية بعد المحبة.

الثالث: دوام ذكره على كل حال: باللسان والقلب، والعمل والحال. فنصيبه من المحبة على قدر نصيبه من هذا الذكر.

---

(١) ما معنى هذا؟ إنها نغمة معهودة عندهم تفوح منها روائح الوحدة صارخة.

الرابع: إيثار محابه على محابك عند غلبات الهوى، والتسنم إلى محابه، وإن صعب المرتقى.

الخامس: مطالعة القلب لأسمائه وصفاته، ومشاهدتها ومعرفتها. وتقلبه في رياض هذه المعرفة ومباديها. فمن عرف الله بأسمائه وصفاته وأفعاله: أحبه لا محالة. ولهذا كانت المعطلة والفرعونية والجهمية قطاع الطريق على القلوب بينها و بين الوصول إلى المحبوب.

السادس: مشاهدة بره وإحسانه وآلائه، ونعمه الباطنة والظاهرة. فإنها داعية إلى محبته.

السابع ــ وهو من أعجبها ــ انكسار القلب بكليته بين يدي الله تعالى. وليس في التعبير عن هذا المعنى غير الأسماء والعبارات.

الثامن: الخلوة به وقت النزول الإلهي، لمناجاته وتلاوة كلامه، والوقوف بالقلب والتأدب بأدب العبودية بين يديه. ثم خَتْم ذلك بالاستغفار والتوبة.

التاسع: مجالسة المحبين الصادقين، والتقاط أطايب ثمرات كلامهم كما ينتقي أطايب الثمر. ولا تتكلم إلا إذا ترجحت مصلحة الكلام، وعلمتَ أن فيه مزيدا لحالك، ومنفعة لغيرك.

العاشر: مباعدة كل سبب يحول بين القلب و بين الله عز وجل.

فمن هذه الأسباب العشرة: وصل المحبون إلى منازل المحبة. ودخلوا على الحبيب. وملاك ذلك كله أمران: استعداد الروح لهذا الشأن، وانفتاح عين البصيرة. و بالله التوفيق.

(طرف محبة العبد لربه. وطرف محبة الرب لعبده):

والكلام في هذه المنزلة معلق بطرفين: طرف محبة العبد لر به. وطرف محبة الرب لعبده. والناس في إثبات ذلك ونفيه أربعة أقسام: فأهلٌ يحبهم ويحبونه

على إثبات الطرفين، وأن محبة العبد لربه فوق كل محبة تقدر. ولا نسبة لسائر المحاب إليها. وهي حقيقة «لا إله إلا الله» وكذلك عندهم محبة الرب لأوليائه وأنبيائه ورسله: صفة زائدة على رحمته، وإحسانه وعطائه. فإن ذلك أثر المحبة وموجبها. فإنه لما أحبهم كان نصيبهم من رحمته وإحسانه و بره أتَمَّ نصيب.

والجهمية المعطلة عكس هؤلاء فإنه عندهم لا يُحِبُّ ولا يُحَبُّ. ولم يمكنهم تكذيب النصوص. فأولوا نصوص محبة العباد له على محبة طاعته وعبادته. والازدياد من الأعمال لينالوا بها الثواب. وإن أطلقوا عليهم بها لفظ «المحبة» فلما ينالون به من الثواب والأجر، والثواب المنفصل عندهم: هو المحبوب لذاته. والرب تعالى محبوب لغيره حب الوسائل.

وأولوا نصوص محبته لهم بإحسانه إليهم. وإعطائهم الثواب. وربما أولوها بثنائه عليهم ومدحه لهم. ونحو ذلك. وربما أولوها بإرادته لذلك. فتارة يؤولونها بالمفعول المنفصل. وتارة يؤولونها بنفس الإرادة.

و يقولون: الإرادة إن تعلقت بتخصيص العبد بالأحوال والمقامات العلية: سميت «محبة» وإن تعلقت بالعقوبة والإنتقام: سميت «غضباً» وإن تعلقت بعموم الإحسان والإنعام الخاص: سميت «براً» وإن تعلقت بإيصاله في خفاء، من حيث لا يشعر، ولا يحتسب: سميت «لطفاً» وهي واحدة. لها أسماء وأحكام باعتبار متعلقاتها.

ومن جعل محبته للعبد ثناءه عليه ومدحه له: ردها إلى صفة الكلام. فهي عنده من صفات الذات، لا من صفات الأفعال. والفعل عنده نفس المفعول. فلم يقم بذات الرب محبة لعبده، ولا لأنبيائه ورسله ألبتة.

ومن ردها إلى صفة «الإرادة» جعلها من صفات الذات باعتبار أصل الإرادة، ومن صفات الأفعال باعتبار تعلقها.

ولما رأى هؤلاء أن المحبة إرادة، وأن الإرادة لا تتعلق إلا بالمحدَث المقدور.

والقديم يستحيل أن يراد: أنكروا محبة العباد، والملائكة والأنبياء، والرسل له. وقالو: لا معنى لها إلا إرادة التقرب إليه، والتعظيم له، وإرادة عبادته. فأنكروا خاصةَ الإلٰهيّة، وخاصة العبودية. واعتقدوا أن هذا من موجبات التوحيد والتنزيه. فعندهم لا يتم التوحيد والتنزيه إلا بجحد حقيقة الإلٰهية، وجحد حقيقة العبودية.

وجميع طرق الأدلة ــ عقلاً ونقلاً وفطرة، وقياساً واعتباراً، وذوقاً ووجداً ــ تدل على إثبات محبة العبد لربه، والرب لعبده.

وقد ذكرنا لذلك قريباً من مائة طريق في كتابنا الكبير في المحبة[١]. وذكرنا فيه فوائد المحبة، وما تثمر لصاحبها من الكمالات، وأسبابها وموجباتها، والرد على من أنكرها. وبيان فساد قوله، وأن المنكرين لذلك قد أنكروا خاصة الخلق والأمر، والغاية التي وجدوا لأجلها. فإن الخلق والأمر، والثواب، والعقاب: إنما نشأ عن «المحبة» ولاجلها. وهي الحق الذي به خلقت السموات والأرض. وهي الحق الذي تضمنه الأمر والنهي. وهي سر التأليه. وتوحيدها: هو شهادة أن لا إلٰه إلا الله.

وليس كما زعم المنكرون: أن «الإلٰه» هو الرب الخالق. فإن المشركين كانوا مقرين بأنه لا رب إلا الله، ولا خالق سواه، وبأنه وحده المنفرد بالخلق والربوبية. ولم يكونوا مقرين بتوحيد الإلٰهية. وهو المحبة والتعظيم، بل كانوا يُؤلهون مع الله غيره. وهذا هو الشرك الذي لا يغفره الله، وصاحبه ممن اتخذ من دون الله أنداداً.

قال الله تعالى: ﴿ومِنَ النّاسِ منْ يتّخذ مِنْ دونِ اللهِ أنداداً يحبونهم كحبِّ اللهِ﴾[٢] فأخبر أن من أحب من دون الله شيئاً، كما يحب الله تعالى: فهو ممن اتخذ من دون الله أنداداً، فهذا نِدٌّ في المحبة، لا في الخلق والربوبية. فإن أحداً

---

(١) كتاب روضة المحبين. وهو من خير مؤلفات الإمام ابن القيم رحمه الله.

(٢) سورة البقرة الآية ١٦٥.

من أهل الأرض لم يثبت هذا الند في الربوبية، بخلاف ند المحبة. فإن أكثر أهل الأرض قد اتخذوا من دون الله أنداداً في الحب والتعظيم. ثم قال: ﴿ والذين آمنوا أشد حباً لله ﴾ وفي تقدير الآية قولان:

أحدهما «والذين آمنوا أشد حباً لله» من أصحاب الأنداد لأندادهم وآلهتهم التي يحبونها، و يعظمونها من دون الله.

والثاني: «والذين آمنوا أشد حباً الله» من محبة المشركين بالأنداد لله. فإن محبة المؤمنين خالصة، ومحبة أصحاب الأنداد قد ذهبت أندادهم بقسط منها. والمحبة الخالصة: أشد من المشتركة. والقولان مرتبان على القولين في قوله تعالى «يحبونهم كحب الله» فإن فيها قولان:

أحدهما: يحبونهم كما يحبون الله. فيكون قد أثبت لهم محبة الله. ولكنها محبة يشركون فيها مع الله أنداداً.

والثاني: أن المعنى يحبون أندادهم كما يحب المؤمنون الله. ثم بين أن محبة المؤمنين لله أشد من محبة أصحاب الأنداد لأندادهم [1].

وكان شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ يرجح القول الأول، و يقول: إنما ذُمُّوا بأن أشركوا بين الله و بين أندادهم في المحبة. ولم يخلصوها لله كمحبة المؤمنين له.

وهذه التسوية المذكورة في قوله تعالى حكاية عنهم. وهم في النار يقولون لآلهتهم وأندادهم، وهي مُحْضَرَة معهم في العذاب ﴿ تالله إن كنا لفي ضلالٍ

---

(١) وفي الآية معنى آخر ـ والله أعلم ـ هو أنهم يحبون أندادهم حباً من جنس محبة المؤمنين لله وهي محبة ممتزجة بذل وتعظيم، وتقديس يحملهم على عبادتهم بالدعاء وغيره من أنواع العبادة، وعلى طاعتهم فيما يشرعون لهم من الدين الخرافي الوثني وهي على كل حال محبة لا يثبت القلب عليها. لأنها على خلاف ما فطر عليه. لأنها محبة تقليدية جاهلية. ولذلك تنتقل من ولي إلى ولي، ومن حجر إلى حجر، وهكذا بحسب ما أوهمهم شياطين الإنس والجن من السر في هذا الولي، والبركة في هذا الحجر ونحوه. أما المؤمن الصادق: فمحبته تقوم على العلم الصحيح من معرفة الله بأسمائه وصفاته، وآثارها في الأنفس والآفاق. فلن يتحول عنها ولو مزق إرباً.

مبينٍ. إذ نسوّيكم برب العالمينَ ﴾[1] ومعلوم أنهم لم يسووهم برب العالمين في الخلق والربوبية[2]. وإنما سووهم به في المحبة والتعظيم. وهذا أيضاً هو العدل المذكور في قوله تعالى: ﴿ ثم الّذينَ كفروا بربّهم يَعدلونَ ﴾[3] أي يعدلون به غيره في العبادة[4] التي هي المحبة والتعظيم. وهذا أصح القولين.

وقيل: الباء. بمعنى «عن» والمعنى: ثم الذين كفروا عن ربهم يعدلون عن عبادته إلى عبادة غيره. وهذا ليس بقوي. إذ لا تقول العرب عدلت بكذا، أي عدلت عنه. وإنما جاء هذا في فعل السؤال. نحو: سألت بكذا. أي عنه. كأنهم ضمنوه: اعتنيت به واهتممت. ونحو ذلك.

وقال تعالى: ﴿ قل: إن كنتم تحبُّونَ الله فاتبعوني يحببكم الله ﴾[5] وهي تسمى آية المحبة. قال أبو سليمان الداراني: لما ادَّعت القلوب محبة الله: أنزل الله لها محنة (قل: إن كنتم تحبُّون الله فاتبعوني يحببكم الله).

قال بعض السلف: ادعى قوم محبة الله، فأنزل الله آية المحنة (قل: إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله).

وقال «يحببكم الله» إشارة إلى دليل المحبة وثمرتها، وفائدتها. فدليلها وعلامتها: اتباع الرسول. وفائدتها وثمرتها: محبة المرسل لكم. فما لم تحصل المتابعة. فليست محبتكم له حاصلة. ومحبته لكم منتفية.

وقال تعالى: ﴿ يا أيها الّذينَ آمنوا مِنْ يرتَدَّ منكم عَنْ دينهِ، فسوفَ يأتي الله

---

(١). سورة الشعراء الآية (٩٧-٩٨).

(٢) بل سووهم به في خصائص الربوبية، وهي التشريع. كما قال الله عنهم (التوبة ٩: ٣١ اتخذو أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) وفي حديث عدي بن حاتم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شرح ذلك.

(٣) سورة الأنعام الآية ١.

(٤) وعدلوا به في الطاعة والتشريع.

(٥) سورة آل عمران الآية ٣١.

بقوم يحبهم ويُحبُّونَهُ. أذِلَّةٍ عَلَى المؤمنين، أعِزَّةٍ عَلَى الكافرينَ. يجاهدون في سبيل الله. ولا يخافون لومة لائم﴾ [١] فقد ذكر لهم أربع علامات:

أحدها: أنهم «أذلة على المؤمنين» قيل: معناه أرقاء، رحماء مشفقين عليهم. عاطفين عليهم. فلما ضمن «أذلة» هذا المعنى عداه بأداة «على» قال عطاء: للمؤمنين كالولد لوالده، والعبد لسيده. وعلى الكافرين كالأسد على فريسته ﴿أشداء عَلَى الكفارِ رحماء بينهم﴾ [٢].

العلامة الثالثة [٣]: الجهاد في سبيل الله بالنفس واليد، واللسان والمال، وذلك تحقيق دعوى المحبة.

العلامة الرابعة: أنهم لا تأخذهم في الله لومة لائم. وهذا علامة صحة المحبة فكل محب يأخذه اللوم عن محبوبه فليس بمحب على الحقيقة. كما قيل:

لا كان من لسواك فيه بقية ... يجد السبيل بها إليه اللُّوم

وقال تعالى: ﴿أولئكَ الَّذينَ يدعونَ يبتغونَ إلى ربِّهم الوسيلةَ أيُّهم أقربُ ــ إلى قوله ــ محذوراً﴾ [٤] فذكر المقامات الثلاث: الحب. وهو ابتغاء القرب إليه، والتوسل إليه بالأعمال الصالحة. والرجاء والخوف: يدل على أن ابتغاء الوسيلة أمر زائد على رجاء الرحمة وخوف العذاب.

ومن المعلوم قطعاً: أنك لا يتنافس إلا في قرب من تحب قربه، وحُبَّ قربه تبع لمحبة ذاته. بل محبة ذاته أوجبت محبة القرب منه. وعند الجهمية والمعطلة: ما من ذلك كله شيء. فإنه عندهم لا تقرب ذاته من شيء، ولا يقرب من ذاته شيء، ولا يُحَبُّ لذاته. ولا يُحِبُّ.

---

(١) سورة المائدة الآية ٥٤.
(٢) سورة الفتح الآية ٢٩.
(٣) لعله قصد من الأولى اثنين لأنها «أذلة على المؤمنين. أعزة على الكافرين».
(٤) سورة الاسراء الآية ٥٧.

فأنكروا حياة القلوب، ونعيم الأرواح، وبهجة النفوس، وقرة العيون، وأعلى نعيم الدنيا والآخرة. ولذلك ضُربت قلوبهم بالقسوة، وضُربت دونهم ودون الله حجب على معرفته ومحبته. فلا يعرفونه ولا يحبونه. ولا يذكرونه إلا عند تعطيل أسمائه وصفاته فذكرهم أعظم آثامهم وأوزارهم. بل يعاقبون من يذكره بأسمائه وصفاته ونعوت جلاله. و يرمونهم بالأدواء التي هم أحق بها وأهلُها، وحَسْب ذي البصيرة وحياة القلب: ما يرى على كلامهم من القسوة والمقت، والتنفير عن محبة الله عز وجل ومعرفته وتوحيده (١). والله المستعان.

وقال تعالى: ﴿ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ﴾ (٢) وقال أحبابه وأولياؤه: ﴿ إنما نطعمكم لوجهِ اللهِ. لا نريدُ مِنْكُمْ جزاءً ولا شكوراً ﴾ (٣).

وقال تعالى: ﴿ وما لأحد عندهُ مِنْ نعمةٍ تُجزَى، إلا ابتغاء وجهَ ربّهِ الأعلىٰ ﴾ (٤) فجعل غاية أعمال الأبرار والمقربين والمحبين: إرادة وجهه.

وقال تعالى: ﴿ وإن كُنتنَّ تُرِدْنَ الله ورسوله والدار الآخرة، فإنَّ الله أعدَّ للمحسناتِ منكنَّ أجراً عظيماً ﴾ (٥) فجعل إرادته غير إرادة الآخرة. وهذه الإرادة لوجهه موجبة للذة النظر إليه في الآخرة، كما في مستدرك الحاكم وصحيح ابن حبان في الحديث المرفوع عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنه كان يدعو «اللهم بعلمك الغيب، وقدرتك على الخلق: أحيني إذا كانت الحياة خيراً لي، وتَوَفَّني إذا كانت الوفاة خيراً لي. وأسألك خشيتك في الغيب والشهادة. وأسألك كلمة الحق في الغضب والرضى. وأسألك القصد في الفقر والغنى. وأسألك نعيماً لا ينفد. وأسألك قُرَّة عين لا تنقطع. وأسألك الرضى بعد

(١) الصوفية — والله — أحق بهذه الأوصاف أكثر من الجهمية. بل هم الأصل وعنهم تولد الجهمية وغيرهم على الحقيقة، وإن لبسوا جلود الضأن في بعض المناسبات تقية.

(٢) سورة الأنعام الآية ٥٢.

(٣) سورة الدهر الآية ٩.

(٤) سورة الليل الآية (١٩-٢٠).

(٥) سورة الأحزاب الآية ٢٩.

القضاء، وبَرْدَ العيش بعد الموت وأسألك لذة النظر إلى وجهك. وأسألك الشوق إلى لقائك، في غير ضراء مضرة، ولا فتنة مُضِلَّة. اللهم زينا بزينة الإيمان. واجعلنا هداة مهتدين».

فقد اشتمل هذا الحديث الشريف على ثبوت لذة النظر إلى وجه الله، وعلى ثبوت الشوق إلى لقائه. وعند الجهمية لا وجه له سبحانه ولا ينظر إليه، فضلا أن يحصل به لذة. كما سمع بعضهم داعياً يدعو بهذا الدعاء فقال: ويحك! هَبْ أن له وجهاً، أفتلتذ بالنظر إليه؟.

وفي الصحيح عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ثلاث من كُنَّ فيه وجد بهنَّ حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما. وأن يحب المرء لا يحبه إلا الله. وأن يكره أن يعود في الكفر ــ بعد إذ أنقذه الله منه ــ كما يكره أن يلقى في النار».

وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «يقول الله تعالى: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب. وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحبَّ إليَّ من أداء ما افترضته عليه. ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه. فإذا أحببته كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها. ولئن سألني لأعطينَّه، ولئن استعاذني لأعيذنه» وفي الصحيحين عنه أيضاً عن النبي صلى الله عليه وسلم «إذا أحبَّ الله العبد دعا جبريل، فقال: إني أحب فلانا، فأحبه. فيحبه جبريل. ثم ينادي في السماء، فيقول: إن الله يحب فلانا فأحبوه. فيحبه أهل السماء. ثم يوضع له القبول في الأرض». وذكر في البعض عكس ذلك.

وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها في حديث أمير السرية الذي كان يقرأ «قل هو الله أحد» لأصحابه في كل صلاة، وقال: لأنها صفة الرحمن. فأنا أحب أن أقرأ بها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم «أخبروه: أن الله

يحبه». وفي جامع الترمذي من حديث أبي إدريس الخولاني عن أبي الدرداء رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «كان من دعاء داود صلى الله عليه وسلم: اللهم إني أسألك حبك وحب من يحبك، والعمل الذي يبلغني حبك. اللهم اجعل حبك أحبَّ إليَّ من نفسي وأهلي. ومن الماء البارد» وفيه أيضاً من حديث عبد الله بن يزيد الخطمي: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في دعائه «اللهم ارزقني حبك، وحب من ينفعني حبه عندك. اللهم ما رزقتني مما أحب فاجعله قوة لي فيما تحب، وما زويت عني مما أحب فاجعله فراغاً فيما تحب».

والقرآن والسنة مملوآن بذكر من يحبه الله سبحانه من عباده المؤمنين. وذكر ما يحبه من أعمالهم وأقوالهم وأخلاقهم. كقوله تعالى: ﴿ والله يحبُّ الصَّابرينَ ﴾(1) ﴿ والله يحب المحسنين ﴾(2) ﴿ إن الله يحبُّ التوابينَ ويحبُّ المتطهرينَ ﴾(3) ﴿ إن الله يحبّ الَّذينَ يقاتلونَ في سبيلِهِ صَفًّا كأنَّهم بنيان مرصوص ﴾(4) ﴿ فإن الله يحبُّ المتقينَ ﴾(5).

وقوله في ضد ذلك ﴿ والله لا يحبّ الفساد ﴾(6) ﴿ والله لا يحبُّ كل مختال فخور ﴾(7) ﴿ والله لا يحبّ الظالمينَ ﴾(8) ﴿ إن الله لا يحبّ مَنْ كانَ مختالاً فخوراً ﴾(9).

وكم في السنة «أحب الأعمال إلى الله كذا وكذا»، «وإن الله يحب كذا وكذا» كقوله «أحب الأعمال إلى الله: الصلاة على أول وقتها، ثم بر الوالدين، ثم الجهاد في سبيل الله» و«أحب الأعمال إلى الله: الإيمان بالله»، ثم

---

(1) سورة آل عمران الآية ١٤٦.
(2) سورة آل عمران الآية ١٣٤ و ١٤٨.
(3) سورة البقرة الآية ٢٢٢.
(4) سورة الصف الآية ٤.
(5) سورة آل عمران الآية ٧٦.
(6) سورة البقرة الآية ٢٠٥.
(7) سورة لقمان الآية ١٨.
(8) سورة آل عمران الآية ٥٧ و ١٤٠.
(9) سورة النساء الآية ٣٦.

الجهاد في سبيل الله. ثم حج مبرور» و«أحب العمل إلى الله: ما داوم عليه صاحبه» وقوله «إن الله يحب أن يؤخذ برخصه».

وأضعاف أضعاف ذلك. وفرحه العظيم بتوبة عبده الذي هو أشد فرح يعلمه العباد. وهو من محبته للتوبة وللتائب.

فلو بطلت مسألة المحبة لبطلت جميع مقامات الإيمان والإحسان. ولتعطلت منازل السير إلى الله. فإنها روح كل مقام ومنزلة وعمل. فإذا خلا منها فهو ميت لا روح فيه. ونسبتها إلى الأعمال كنسبة الإخلاص إليها. بل هي حقيقة الإخلاص، بل هي نفس الإسلام. فإنه الاستسلام بالذل والحب والطاعة لله. فمن لا محبة له لا إسلام له ألبتة. بل هي حقيقة شهادة أن لا إله إلا الله. فإن «الإله» هو الذي يألهه العباد حباً وذلاً، وخوفاً ورجاء، وتعظيماً وطاعة له. بمعنى «مألوه» وهو الذي تألهه القلوب. أي تحبه وتذل له.

وأصل «التأله» التعبد. و«التعبد» آخر مراتب الحب. يقال: عبّده الحب وتيّمه: إذا ملكه وذلّله لمحبوبه.

فـ«المحبة» حقيقة العبودية. وهل تمكن الإنابة بدون المحبة والرضى، والحمد والشكر، والخوف والرجاء؟ وهل الصبر في الحقيقة إلا صبر المحبين؟ فإنه إنما يُتوكل على المحبوب في حصول محابه ومراضيه.

وكذلك «الزهد» في الحقيقة: هو زهد المحبين. فإنهم يزهدون في محبة ما سوى محبوبهم لمحبته.

وكذلك «الحياء» في الحقيقة: إنما هو حياء المحبين. فإنه يتولد من بين الحب والتعظيم. وأما ما لا يكون عن محبة: فذلك خوف محض.

وكذلك مقام «الفقر» فإنه في الحقيقة فقر الأرواح إلى محبوبها. وهو أعلى أنواع الفقر. فإنه لا فقر أتم من فقر القلب إلى من يحبه. لا سيما إذا وحّده في الحب، ولم يجد منه عوضاً سواه. هذا حقيقة الفقر عند العارفين.

وكذلك «الغني» هو غني القلب بحصول محبوبه. وكذلك «الشوق» إلى الله تعالى ولقائه. فإنه لبُّ المحبة وسرها. كما سيأتي.

فنكر هذه المسألة ومعطلها من القلوب: معطل لذلك كله. وحجابه أكثف الحجب. وقلبه أقسى القلوب، وأبعدها عن الله. وهو منكر لخُلَّةِ إبراهيم عليه السلام. فإن «الخلة» كمال المحبة. وهو يتأول «الخليل» بالمحتاج. فخليل الله عنده: هو المحتاج. فكم –على قوله– لله من خليل من برّ وفاجر، بل مؤمن وكافر. إذ كثير من الفجار والكفار من ينزل حوائجه كلها بالله صغيرها وكبيرها. ويرى نفسه أحوج شيء إلى ربه في كل حالة.

فلا بالخلة أقرَّ المنكرون، ولا بالعبودية، ولا بتوحيد الإلٰهية، ولا بحقائق الإسلام والإيمان والإحسان. ولهذا ضَحَّى خالد بن عبد الله القَسْري بمُقَدَّم هؤلاء وشيخهم جَعْدُ بن دِرْهم، وقال في يوم عيد الله الأكبر، عقيب خطبته «أيها الناس، ضحوا. تقبل الله ضحاياكم. فإني مُضَحٍّ بالجعد بن درهم. فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، تعالى الله عما يقول الجعد علوًّا كبيراً» ثم نزل فذبحه، فشكر المسلمون سعيه. ورحمه الله وتقبل منه (١).

في مراتب المحبة

أولها «العلاقة» وسميت علاقة لتعلق القلب بالمحبوب. قال الشاعر:

أعلاقَةً أمَّ الوليد بُعَيْدَ ما ... أفنانُ رأسِك كالثَّغام المخْلِسِ؟

الثانية «الإرادة» وهي ميل القلب إلى محبوبه وطلبه له.

الثالثة «الصبابة» وهي انصباب القلب إليه. بحيث لا يملكه صاحبه. كانصباب الماء في الحدور. فاسم الصفة منها «صَبٌّ» والفعل صَبَا إليه يصبو

---

(١) وكذلك شكروا لمن ذبح الحلاج، ويشكر الله والمسلمون لمن يذبح من يدين دين الحلاج، مهما طن اسمه ورن عند أكثر من في الأرض.

صَباً، وصبابة، ففاقبوا بين المضاعف والمعتل، وجعلوا الفعل من المعتل والصفة من الضاعف. و يقال: صَباً وصَبْوة، وصبابة. فالصبا: أصل الميل. والصَّبْوَة: فوقه، والصبابة: الميل اللازم. وإنصباب القلب بكليته.

الرابعة «الغرام» وهو الحب اللازم للقلب، الذي لا يفارقه. بل يلازمه كملازمة الغريم لغريمه. ومنه سمي عذاب النار غَراماً للزومه لأهله. وعدم مفارقته لهم. قال تعالى: ﴿ إنَّ عذابها كانَ غَراماً ﴾ (١).

الخامسة «الوداد» وهو صفو المحبة، وخالصها وَلُبُّهَا، و«الودود» من أسماء الرب تعالى. وفيه قولان.

أحدهما: أنه الموجود. قال البخاري رحمه الله في صحيحه «الودود الحبيب».

والثاني: أنه الوادُّ لعباده. أي المحب لهم. وقرنه باسمه «الغفور» إعلاماً بأنه يغفر الذنب، ويحب التائب منه، وَ يَوَدُّه. فحظ التائب: نيل المغفرة منه.

وعلى القول الأول «الودود» في معنى يكون سر الإقتران. أي اقتران «الودود بالغفور» استدعاء مودة العباد له، ومحبتهم إياه باسم «الغفور».

السادسة «الشغف» يقال: شُغِفَ بكذا. فهو مشغوف به. وقد شَغَفَه المحبوب. أي وصل حبه إلى شِغَاف قلبه. كما قال النسوة عن امرأة العزيز ﴿ قد شَغَفَهَا حُبّاً ﴾ (٢) وفيه ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه الحب المستولي على القلب، بحيث يحجبه عن غيره.. قال الكلبي: حجبَ حُبُّه قلبها حتى لا تعقل سواه.

الثاني: الحب الواصل إلى داخل القلب. قال صاحب هذا القول: المعنى أحبته حتى دخل حُبُّهُ شِغَاف قلبها، أي داخله.

---

(١) سورة الفرقان الآية ٦٥.

(٢) سورة يوسف الآية ٣٠.

الثالث: أنه الحب الواصل إلى غشاء القلب. و«الشغاف» غشاء القلب إذا وصل الحب إليه باشر القلب. قال السدي: الشغاف جلدة رقيقة على القلب. يقول: دخله الحب حتى أصاب القلب.

وقرأ بعض السلف (شَعَفَهَا) بالعين المهملة. ومعناه: ذهب الحب بها كل مذهب. و بلغ بها أعلى مراتبه، ومنه: شَعَف الجبال، لرؤوسها.

السابعة «العشق» وهو الحب المفرط الذي يخاف على صاحبه منه. وعليه تأول إبراهيم، ومحمد بن عبد الوهاب ﴿ ولا تُحَمِّلنا ما لا طَاقة لنَا بِهِ ﴾[1] قال محمد: هو العشق.

ورفع إلى ابن عباس شاب رضي الله عنهما —وهو يعرفه— قد صار كالخلال. فقال: ما به؟ قالوا: العشق. فجعل ابن عباس رضي الله عنهما عامة دعائه بعرفة: الاستعاذة من العشق.

وفي اشتقاقه قولان. أحدهما: أنه من العَشَقَة —محركة— وهي نبت أصفر يلتوي على الشجر، فشبه به العاشق.

والثاني: أنه من الإفراط. وعلى القولين: فلا يوصف به الرب تبارك وتعالى، ولا العبد في محبة ربه. وإن أطلقه سكران من المحبة قد أفناه الحب عن تمييزه. كان في خفارة صدقه ومحبته.

الثامنة «التتيُّم» وهو التعبد، والتذلل. يقال: تَيَّمَه الحبُّ أي ذَلَّله وَعَبَّدَه. وتَيْمُ الله: عبد الله. و بينه و بين «اليُتْم» —الذي هو الإنفراد— تلاق في الاشتقاق الأوسط، وتناسب في المعنى. فإن «المتَيَّم» المتفرد بحبه وشَجْوِه. كانفراد اليتيم بنفسه عن أبيه، وكل منهما مكسور ذليل. هذا كسره يُتْمٌ. وهذا كسره تَتَيُّم.

التاسعة «التعبد» وهو فوق التتيم. فإن العبد هو الذي قد ملك المحبوبُ رِقَّه

(١) سورة البقرة الآية ٢٨٦.

فلم يبق له شيء من نفسه ألبتة. بل كله عبد لمحبوبه ظاهراً وباطناً. وهذا هو حقيقة العبودية. ومن كمل ذلك فقد كمل مرتبتها.

ولما كمل سيد ولد آدم هذه المرتبة: وصفه الله بها في أشرف مقاماته. مقام الإسراء، كقوله: ﴿ سبحانَ الَّذي أسرىٰ بعبدِهِ ﴾[1] ومقام الدعوة. كقوله ﴿ وأنه لما قام عبد الله يدعوه ﴾[2] ومقام التحدي كقوله: ﴿ وإن كنتم في رَيبٍ مما نزلنا على عَبْدِنا ﴾[3] وبذلك استحق التقديم على الخلائق في الدنيا والآخرة.

وكذلك يقول المسيح عليه الصلاة والسلام لهم، إذا طلبوا منه الشفاعة ــ بعد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ــ «اذهبوا إلى محمد، عبدٍ غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر».

سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية ــ قدس الله روحه ــ يقول: فحصلت له تلك المرتبة. بتكميل عبوديته لله تعالى، وكمال مغفرة الله له.

وحقيقة العبودية: الحب التام، مع الذل التام والخضوع للمحبوب. تقول العرب «طريق معبد» أي قد ذللته الأقدام وسهلته.

العاشرة «مرتبة الخَلة» التي انفرد بها الخليلان ــ إبراهيم ومحمد صلى الله عليهما وسلم ــ كما صح عنه أنه قال «إن الله اتخذني خليلا، كما اتخذ إبراهيم خليلا» وقال «لو كنت متخذاً من أهل الأرض خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلا. ولكن صاحبكم خليل الرحمن» والحديثان في الصحيح وهما يبطلان قول من قال «الخلة» لابراهيم. و«المحبة» لمحمد، فابراهيم خليله ومحمد حبيبه.

و«الخَلَّة» هي المحبة التي تخللت روح المحب وقلبه، حتى لم يبق فيه موضع لغير المحبوب، كما قيل:

---

(١) سورة الإسراء الآية ١.

(٢) سورة الجن الآية ١٩.

(٣) سورة البقرة الآية ٢٣.

قد تخللت مسلك الروح مني ولذا سمي الخليل خليلا

وهذا هو السر الذي لأجله ـ والله أعلم ـ أمر الخليل بذبح ولده، وثمرة فؤاده وفلذة كبده. لأنه لما سأل الولد فأعطيه، تعلقت به شعبة من قلبه. و«الخلة» منصب لا يقبل الشركة والقسمة. فغار الخليل على خليله: أن يكون في قلبه موضع لغيره. فأمره بذبح الولد. ليخرج المزاحم من قلبه. فلما وَطَّن نفسه على ذلك، وعزم عليه عزماً جازماً: حصل مقصود الأمر. فلم يبق في إزهاق نفس الولد مصلحة. فحال بينه وبينه. وفداه بالذبح العظيم. وقيل له: ﴿ يا ابراهيم قدْ صَدقتَ الرؤيا ﴾[1] أي عملت عمل المدق (إنا كذلك نجزي المحسنين) نجزي من بادر إلى طاعتنا، فنُقِرُّ عينه كما أقررنا عينك بامتثال أوامرنا، وإبقاءِ الولد وسلامته ﴿ إن هذا لهو البلاء المبين ﴾ وهو اختبار المحبوب لمحبه، وامتحانه إياه ليؤثر مرضاته. فيتم عليه نعمه، فهو بلاء محنة ومنحة عليه معاً.

وهذه الدعوة إنما دعا اليها بها خواص خلقه، وأهل الألباب والبصائر منهم. فما كل أحد يجيب داعيها. ولا كل عين قريرة بها. وأهلها هم الذين حصلوا في وسط قبضة اليمين يوم القبضتين. وسائر أهل اليمين في أطرافها.

فما كل عين بالحبيب قريرة ولا كل من نودي يجيب المناديا

ومن لا يجب داعي هُداك. فَخَلِّه يُجبْ كل من أضحى إلى الغي داعياً

وقل للعيون الرمد: إياك أن ترى سنا الشمس. فاستغشى ظلام اللياليا

وسامح نفوساً لم يهبها لحبهم ودعها وما اختارت. ولا تك جافياً

وقُلْ للذي قد غاب: يكفي عقوبة مغيبتك عن ذا الشأن لو كنتَ واعياً

ووالله لو أضحى نصيبك وافراً رحمت عدواً حاسداً لك قالياً

ألم تر آثار القطيعة قد بدت على حاله. فارحمه إن كنت راثياً

خفافيش أعشاها النهار بضوئه ولاءمها قِطَع من الليل بادياً

---

(١) سورة الصافات الآية (١٠٤-١٠٥).

فجالت وصالت فيه، حتى إذا النـ ـهار بدا: استخفت. وأعطت تواريأ
فيا محنة الحسناء تهدى إلى امرىء ضرير وعِنِّين من الوجد خاليأ
إذا ظلمة الليل انجلت بضيائها يعود لعينيه ظلاماً كما هيا
فضِنَّ بها، إن كنت تعرف قدرها إلى أن ترى كفؤاً أتاك موافياً
فما مهرها شيء سوى الروح، أيها الـ ـجبان. تأخر. لست كفؤاً مساوياً
فكن أبداً حيث استقلت ركائب الـ ـمحبة في ظهر العزائم سارياً
وأدلج. ولا تخش الظلام. فإنه سيكفيك وجه الحِبِّ في الليل هادياً
وسُقها بذكراه مطاياك. إنه سيكفي المطايا طيب ذكراه حادياً
وعِدْها بروح الوصل تعطيك سيرها فما شئت. واستبق العظام البواليا
وأقدم. فإما مُنْية، أو مَنِيَّة تريحك من عيش به لست راضياً
فما ثَمَّ إلا الوصل، أو كَلَف بهم وحسبك فوزاً ذاك. إن كنت واعياً
أما سئمتْ من عيشها نفس واله تبيت بنار البعد تلقى المكاويا
أما موته فيهم حياة؟ وذلُّه هو العز. والتوفيق ما زال غالياً
أما يستحي من يَدَّعي الحب باخلا بما لحبيب عنه يدعوه: ذا ليا
أما تلك دعوى كاذب ليس حظه من الحب إلا قوله والأمانيا؟
أما أنفس العشاق ملك لغيرهم بإجماع أهل الحب؟ ما زال فاشياً
أما سمع العشاق قول حبيبة لصب بها وافي من الحب شاكياً:
ولما شكوت الحب قالت: كذبتني فما لي أرى الأعضاء منك كواسياً؟
فلا حب حتى يلصق القلب بالحشا وتخرس، حتى لا تجيب المناديا
وتنحل حتى لا يبقي لك الهوى سوى مقلة تبكي بها وتناجياً

(المحبة تعلق القلب بين الهمة والأنس):

قال صاحب المنازل رحمه الله:

«المحبة: تعلق القلب بين الهمة والأنس».

يعني: تعلق القلب بالمحبوب تعلقاً مقترناً بهمة المحب، وأنسه بالمحبوب، في حالتي بذله ومنعه، وإفراده بذلك التعلق. بحيث لا يكون لغيره فيه نصيب.

وإنما أشار إلى أنها «بين الهمة والأنس» لأن المحبة لما كانت هي نهاية شدة الطلب، وكان المحب شديد الرغبة والطلب: كانت «الهمة» من مقومات حبه، وجلة صفاته. ولما كان الطلب بالهمة قد يَعْرَى عن الأنس، وكان المحب لا يكون إلا مستأنساً بجمال محبوبه، وطمعه بالوصول إليه. فمن هٰذين يتولد الأنس: وجب أن يكون المحب موصوفاً بالأنس. فصارت المحبة قائمة بين الهمة والأنس.

ويريد «بالبذل والمنع» أحد أمرين: إما بذل الروح والنفس لمحبوبه، ومنعها عن غيره. فيكون «البذل والمنع» صفة المحب، وإما بذل الحبيب ومنعه. فتتعلق همة المحب به في حالتي بذله ومنعه.

ويريد بالإفراد معنيين: إما إفراد المحبوب وتوحيده بذلك التعلق. وإما فناؤه في محبته، بحيث ينسى نفسه وصفاته في ذكر محاسن محبوبه، حتى لا يبقى إلا المحبوب وحده.

والمقصود: إفراد المحب لمحبوبه بالتوحيد والمحبة. والله أعلم.

(المحبة أول أودية الفناء):

قال «والمحبة: أول أودية الفناء، والعقبة التي ينحدر منها على منازل المحو. وهي آخر منزل تلتقي فيه مقدمة العامة، وساقة الخاصة».

إنما كانت «المحبة» أول أودية الفناء: لأنها تفني خواطر المحب عن التعلق بالغير. وأول ما يفنى من المحب: خواطره المتعلقة بما سوى محبوبه. لأنه إذا انجذب قلبه بكليته إلى محبوبه انجذبت خواطره تبعاً.

ويريد بمنازل المحو «مقاماته».

وأولها: محو الأفعال في فعل الحق تعالى. فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلا.

والثاني: محو الصفات التي في العبد. فيراها عارية أعيرها، وهبة وُهبها. ليستدل بها على بارئه وفاطره، وعلى وحدانيته وصفاته. فيعلم بواسطة حياته: معنى حياة ربه، وبواسطة علمه وقدرته وإرادته، وسمعه وبصره، وكلامه وغضبه ورضاه: معنى علم ربه، وقدرته وإرادته وسمعه وبصره، وكلامه، وغضبه ورضاه. ولولا هذه الصفات فيه لما عرفها من ربه.

وهذا أحد التأويلات في الأثر الإسرائيلي «اعرف نفسك تعرف ربك».

وهذه الصفات في الحقيقة: أثر الصفات الإلهية فيه. فإنها أثر أفعال الحق، وأفعاله موجب صفاته وأسمائه. فإن عاد الأمر كله إلى أفعاله، وعادت أفعاله إلى صفاته.

ففي هذه المنزلة يمحو العبد شهود صفاته ووجودها الذي ليس بحقيقي. ويثبت شهود صفات المعبود ووجودها الحقيقي. فالله سبحانه منح عبده هذه الصفات ليعرفه بها. ويستدل بها عليه. فإن لم يفعلها عطل عليه طريق المعرفة والاستدلال بها. فصارت بمنزلة العدم. ولهذا يوصف الغافل عن الله بالصم والبكم والعمي والموت، وعدم العقل.

الثالث: محو الذات. وهو شهود تفرد الحق تعالى بالوجود أزلا وأبداً. وأنه الأول الذي ليس قبله شيء، والآخر الذي ليس بعده شيء. ووجود كل ما سواه قائم به، وأثر صنعه فوجوده هو الوجود الواجب الحق، الثابت لنفسه أزلا وأبداً. وأنه المتفرد بذلك.

وهذا «المحو» يصح باعتبارين:

أحدهما: اعتبار الوجود الذاتي. ولا ريب في إثبات محوه بهذا الاعتبار. إذ ليس مع الله موجود بذاته سواه. وكل ما سواه فوجود بإيجاده سبحانه.

الاعتبار الثاني: المحو في المشهد. فلا يشهد فاعلا غير الحق سبحانه. ولا صفات غير صفاته، ولا موجوداً سواه، لغيبته بكمال شهوده عن شهود غيره.

وأما محو ذلك من الوجود جملة: فهو محو الزنادقة وطائفة الاتحادية. وصاحب المنازل وكل ولي لله بريء منهم حالا وعقيدة.

والمقصود: أن من عقبة المحبة ينحدر المحب على منازل المحو.

ولما كانت منازل المحو والفناء غاية عند صاحب المنازل جعل المحبة عقبة ينحدر منها إليها.

وأما من جعل المحبة غاية: فمنازل المحو عنده أودية يصعد منها إلى روح المحبة. وليس بعد المحبة الصحيحة إلا منازل البقاء. وأما الفناء والمحو: فعقبات وأودية في طريقها عند هؤلاء. والله أعلم.

قوله «وهي آخر منزلة تلتقي فيها مقدمة العامة وساقة الخاصة».

هذا بناء على الأصل الذي ذكره، وهو: أن المحبة ينحدر منها على أودية الفناء. فهي أول أودية الفناء. فمقدمة العامة: هم في آخر مقام المحبة، وساقة الخاصة: في أول منزل الفناء. ومنزلة الفناء متصلة بآخر منزلة المحبة. فتلتقي حينئذ مقدمة العامة بساقة الخاصة، هذا شرح كلامه.

وعند الطائفة الأخرى: الأمر بالعكس. وهو أن مقدمة أرباب الفناء يلتقون بساقة أرباب المحبة. فإنهم أمامهم في السير. وهم أمام الركب دائماً. وهذا بناء على أن أهل البقاء في المحبة أعلى شأناً من أهل الفناء. وهو الصواب. والله أعلم.

قال «وما دونها: أغراض لأعواض».

يعني ما دون المحبة من المقامات: فهي أغراض من المخلوقين لأجل أعواض ينالونها، وأما المحبون: فإنهم عبيد. والعبد ونفسه وعمله ومنافعه ملك لسيده، فكيف يعاوضه على ملكه؟ والأجير عند أخذ الأجرة ينصرف. والعبد في الباب لا ينصرف. فلا عبودية إلا عبودية أهل المحبة الخالصة. أولئك هم الفائزون بشرف الدنيا والآخرة. وأولئك لهم الأمن وهم مهتدون.

قال «والمحبة هي سِمَة الطائفة، وعنوان الطريقة، ومعقد النسبة».

يعني: سِمَة هذه الطائفة المسافرين إلى ربهم، الذين ركبوا جناح السفر إليه، ثم لم يفارقوه إلى حين اللقاء، وهم الذين قعدوا على الحقائق. وقعد من سواهم على الرسوم.

و«عنوان طريقتهم» أي دليلها. فإن العنوان يدل على الكتاب، والمحبة تدل على صدق الطالب، وأنه من أهل الطريق.

«ومعقد النسبة» أي النسبة التي بين الرب و بين العبد. فإنه لا نسبة بين الله و بين العبد إلا محض العبودية من العبد والربوبية من الرب. وليس في العبد شيء من الربوبية، ولا في الرب شيء من العبودية. فالعبد عبد من كل وجه. والرب تعالى هو الإله الحق من كل وجه. ومعقد نسبة العبودية هو المحبة. فالعبودية معقودة بها، بحيث متى انحلت المحبة انحلت العبودية. والله أعلم.

(درجات المحبة):

قال «وهي على ثلاث درجات.

الدرجة الأولى: محبة تقطع الوساوس، وتَلِذُّ الخدمة. وتُسَلِّي عن المصائب».

قوله «تقطع الوساوس» فإن الوساوس والمحبة متناقضان. فإن المحبة توجب استيلاء ذكر المحبوب على القلب. والوساوس تقتضي غيبته عنه، حتى توسوس له نفسه بغيره. فبين المحبة والوساوس تناقض شديد، كما بين الذكر والغفلة. فعزمة المحبة: تنفي تردد القلب بين المحبوب وغيره. وذلك سبب الوساوس، وهيهات أن يجد المحب الصادق فراغاً لوسواس الغير، لاستغراق قلبه في حضوره بين يدي محبوبه. وهل الوسواس إلا لأهل الغفلة والإعراض عن الله تعالى؟ ومن أين يجتمع الحب والوسواس؟.

لا كان من لسواك فيه بقية فيها يُقَسِّم فكره و يوسوس

قوله «وتلذ الخدمة» أي المحب يلتذ بخدمة محبوبه. فيرتفع عن رؤية التعب الذي يراه الخَليُّ في أثناء الخدمة. وهذا معلوم بالمشاهدة.

قوله «وتسلي عن المصائب» فإن المحب يجد في لذة المحبة ما ينسيه المصائب ولا يجد من مسها ما يجد غيره، حتى كأنه قد اكتسى طبيعة ثانية ليست طبيعة الخلق. بل يقوي سلطان المحبة، حتى يلتذ المحب بكثير من المصائب التي يصيبه بها حبيبه أعظم من التذاذ الخلي بحظوظه وشهواته. والذوق والوجود شاهد بذلك والله أعلم.

قال «وهي محبة تنبت من مطالعة المنة. وتثبت باتباع السنة. وتنمو على الإجابة بالفاقة».

قوله «تنبت من مطالعة المنة» أي تنشأ من مطالعة العبد مِنّة الله عليه، ونعمه الباطنة والظاهرة، فبقدر مطالعته ذلك تكون قوة المحبة. فإن القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها، وبُغْض من أساء إليها. وليس للعبد قط إحسان إلا من الله. ولا إساءة إلا من الشيطان.

ومن أعظم مطالعة منة الله على عبده: تأهيله لمحبته ومعرفته، وإرادة وجهه، ومتابعة حبيبه. وأصل هذا: نور يقذفه الله في قلب العبد. فإذا دار ذلك النور في قلب العبد وذاته: أشرقت ذاته. فرأى فيه نفسه، وما أُهّلت له من الكمالات والمحاسن. فعَلَتْ به همته. وقويت عزيمته. وانقشعت عنه ظلمات نفسه وطبعه. لأن النور والظلمة لا يجتمعان إلا ويطرد أحدهما صاحبه. فرقيت الروح حينئذ بين الهيبة والأنس إلى الحبيب الأول.

نَقِّل فؤادك حيث شئت من الهوى ... ما الحبُّ إلا للحبيب الأول
كم منزل في الأرض يألفه الفتى ... وحنينه أبدا لأول منزل

وهذا النور كالشمس في قلوب المقرّبين السابقين، وكالبدر في قلوب الأبرار أصحاب اليمين، وكالنجم في قلوب عامة المؤمنين. وتفاوتهم فيه كتفاوت ما بين الزهرة والسُّهى.

قوله «وتثبت باتباع السنة» أي ثباتها إنما يكون بمتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم في أعماله، وأقواله وأخلاقه. فبحسب هذا الاتباع يكون منشأ هذه المحبة وثباتها وقوتها. وبحسب نقصانه يكون نقصانها، كما تقدم: أن هذا الاتباع يوجب المحبة والمحبوبية معاً. ولا يتم الأمر إلا بهما. فليس الشأن في أن تحب الله، بل الشأن في أن يحبك الله. ولا يحبك الله إلا إذا اتبعت حبيبه ظاهراً وباطناً، وصدقتَهُ خَبَراً، وأطعته أمراً، وأجبته دعوة، وآثرته طوعاً. وفنيت عن حكم غيره بحكمه، وعن محبته غيره من الخلق بمحبته، وعن طاعة غيره بطاعته. وإن لم يكن ذلك فلا تتعن. وارجع من حيث شئت فالتمس نوراً. فلست على شيء.

وتأمل قوله: ﴿ فاتبعوني يحببكم الله ﴾[1] أي الشأن في أن الله يحبكم. لا في أنكم تحبونه، وهذا لا تنالونه إلا باتباع الحبيب صلى الله عليه وسلم.

قوله «وتنمو على الإجابة بالفاقة» الإجابة بالفاقة: أن يجيب الداعي بموفور الأعمال. وهو خال منها. كأنه لم يعملها، بل يجيب دعوته بمجرد الإفلاس والفقر التام. فإن طريقة الفقر والفاقة: تأبى أن يكون لصاحبها عمل، أو حال أو مقام. وإنما يدخل على ربه بالإفلاس المحض، والفاقة المجردة. ولا ريب أن المحبة تنمو على هذا المشهد، وهذه الإجابة. وما أعزه من مقام. وأعلاه من مشهد. وما أنفعه للعبد! وما أجلبه للمحبة! والله المستعان.

قال «**الدرجة الثانية:** محبة تبعث على إيثار الحق على غيره، وتُلْهِج اللسان بذكره. وتُعَلِّق القلبَ بشهوده. وهي محبة تظهر من مطالعة الصفات، والنظر إلى الآيات، والارتياض بالمقامات».

هذه الدرجة أعلى مما قبلها، باعتبار سببها وغايتها. فإن سبب الأولى: مطالعة الإحسان والمنة. وسبب هذه: مطالعة الصفات. وشهود معاني آياته

---

(١) سورة آل عمران الآية ٣١.

المسموعة، والنظر إلى آياته المشهودة. وحصول الملكة في مقامات السلوك، وهو الارتياض بالمقامات. ولذلك كانت غايتها أعلى من غاية ما قبلها.

فقوله «تبعث على إيثار الحق على غيره» أي لكمالها وقوتها فإنها تقتضي من المحب أن يترك لأجل الحق ما سواه، فيؤثره على غيره. ولا يؤثر غيره عليه. ويجعل اللسان لَهِجاً بذكره. فإن من أحب شيئاً أكثر من ذكره.

«وتعلق القلب بشهوده» لفرط استيلائه على القلب. وتعلقه به، حتى كأنه لا يشاهد غيره.

وقوله «وهي محبة تظهر من مطالعة الصفات» يعني: إثباتها أولاً. ومعرفتها ثانياً. ونفي التحريف والتعطيل عن نصوصها ثالثاً، ونفي التمثيل والتكييف عن معانيها رابعاً. فلا يصح له مطالعة الصفات الباعثة على المحبة الصحيحة إلا بهذه الأمور الأربعة. وكلما أكثر قلبه من مطالعتها، ومعرفة معانيها: ازدادت محبته للموصوف بها. ولذلك كانت الجهمية ـ قطاعُ طريق المحبة ـ بين المحبين وبينهم السيف الأحمر.

وقوله «والنظر إلى الآيات» أي نظر الفكر والاعتبار إلى آياته المشهودة. وفي آياته المسموعة. وكل منها داع قوي إلى محبته سبحانه. لأنها أدلة على صفات كماله، ونعوت جلاله، وتوحيد ربوبيته وإلهيته، وعلى حكمته وبره، وإحسانه ولطفه، وجوده وكرمه، وسعة رحمته، وسبوغ نعمته، فإدامة النظر فيها داع ـ لا محالة ـ إلى محبته. وكذلك الارتياض بالمقامات. فإن من كانت له رياضة وملكة في مقامات الإسلام والإيمان والإحسان: كانت محبته أقوى. لأن محبة الله له أتم. وإذا أحب الله عبداً أنشأ في قلبه محبته.

قال «**الدرجة الثالثة**: محبة خاطفة. تقطع العبارة. وتدفع الإشارة. ولا تنتهي بالنعوت».

يعني: أنها تخطف قلوب المحبين. لما يبدو لهم من جمال محبوبهم. ويشير

الشيخ بذلك إلى الفناء في المحبة والشهود. وإن العبارة تنقطع دون حقيقة تلك المحبة. ولا تبلغها. ولا تصل إليها الإشارة. فإنها فوق العبارة والإشارة.

وحقيقتها عندهم: فناء الحدوث في القدم، واضمحلال الرسوم في نور الحقيقة التي تظهر لقلوب المحبين. فتملك عليها العبارة والإشارة والصفة. فلا يقدر المحب أن يعبر عما يجده لأن واردها قد خطف فهمه. والعبارة تابعة للفهم. فلا يقدر المحب أن يشير إليه إشارة تامة.

«والعبارة» عندهم: تحت «الإشارة» وأبعد منها. ولذلك جعل حظها القطع. وحظ الإشارة الدفع. فإن مقام المحبة يقبل العبارة. وهذه الدرجة الثالثة لا تقبل إشارة ما. ولا تقبل عبارة.

وعندهم: إنما تمتنع العبارة والإشارة في مقام التوحيد، حيث لا يبقى للمحبة رسم، ولا اسم، ولا إشارة، وهو الغاية عندهم كما سيأتي[1].

والصواب: أن توحيد المحبة أكمل من هذا التوحيد الذي يشيرون إليه، وأعلى مقاماً، وأجل مشهداً. وهو مقام الرسل والأنبياء ــ عليهم الصلاة والسلام ــ وخواص المقربين.

وأما توحيد الفناء: فدونه بكثير. وليس ذلك من مقامات الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام. فإن توحيدهم توحيد بقاء ومحبة. لا توحيد فناء وغيبة، وسكر واصطلام.

ولما كان المحب عند أرباب الفناء. لم يخلص إلى مقام توحيد الفناء بالكلية. بل رسوم المحبة معه بعد، جعلوا «المحبة» هي العقبة التي ينحدر منها إلى أودية الفناء. كما تقدم.

والصواب الذي لا ريب فيه، عند أرباب التحقيق والبصائر: أن شأن

---

(١) لأنه ليس ثم محب ومحبوب، ولا اثنين. إنما الحبيب هو المحبوب. والرب هو العبد، كما نطق أبو يزيد وغيره من شيوخهم.

«المحبة» أتم، ومقامها أكمل، وحالها أشرف، وصاحبها من أهل الصحو بعد السكر، والتمكين بعد التلوين، والبقاء بعد الفناء. ولسانه نائب عن كل لسان. وبيانه واف بكل ذوق. ومقامه أعلى من كل مقام. فهو أمين على كل من دونه من أرباب المقامات. لأن مقامه أمير على المقامات كلها.

أمين أمين عـلـيـه الـنـدى ... جـواد بـخـيـل بأن لا يجودا

وأما كون نعوت المحبة لا تتناهى: فلأن لها في كل مقام نسبة وتعلقاً به. وهي روح كل مقام، والحاملة له. وأقدام السالكين إنما تتحرك بها. فلها تعلق بكل قدم، وحال ومقام. فلا تتناهى نعوتها ألبتة. والله أعلم.

(وجوب محبة الله):

قوله «وهذه المحبة: هي قطب هذا الشأن. وما دونها محابُّ، نادت عليها الألسن، وادعتها الخليقة. وأوجبتها العقول».

يريد: أن مدار شأن السالكين المسافرين إلى الله: على هذه المحبة الثالثة. وإنما كان ذلك كذلك لخلوصها من الشوائب والعلل والأعراض. وصاحبها مراد، ومجذوب ومطلوب، وما دونها من المحاب: فصاحبها باق مع إرادته من محبوبه. أما محبة الإحسان والأفعال: فظاهر.

وأما محبة الصفات: فصاحبها مع لذة روحه ونعيم قلبه بمطالعة الصفات. فإن لذة الأرواح والعقول لا محالة في مطالعة صفات الكمال، ونعوت الجمال.

وصاحب هذه المحبة الثالثة: قد ارتقى عن هاتين الدرجتين. وأخِذ منه، وغُيِّبَ عنه. وهذا مبني على أصله في كون الفناء غاية. وقد عرفته.

وقوله «ونادت عليها الألسن» أي وصفتها الألسن. فأكثرت صفاتها. وتمكنت من التعبير عنها.

و«ادعتها الخليقة» بخلاف الدرجة الثالثة. فإنه لا وصول لأحد إليها إلا

بالحق تعالى. فهي غير كسبية. ولا تنال بسبب. فلا يمكن فيها الدعوى. فإن شأنها أجل من ذلك.

قوله «وأوجبتها العقول» يريد: أن العقل يحكم بوجوبها. وهو كما قال. فإن العقول تحكم بوجوب تقديم محبة الله على محبة النفس والأهل والمال والولد، وكلِّ ما سواه. وكلُّ من لم يحكم عقله بهذا: فلا تعبأ بعقله. فإن العقل والفطرة والشرعة والاعتبار، والنظر. تدعو كلها إلى محبته سبحانه. بل إلى توحيده في المحبة. وإنما جاءت الرسل بتقرير ما في الفطر والعقول. كما قيل:

هب الرسل لم تأت من عنده ولا أخبرت عن جمال الحبيب
أليس من الواجب المستحق محبته في اللقا والمغيب؟
فمن لم يكن عقله آمراً بذا. ما له في الحجى من نصيب
وإن العقول لتدعو إلى محبة فاطرها من قريب
أليست على ذاك مجبولة ومفطورة لا بكسب غريب
أليس الجمال حبيب القلوب لذات الجمال، وذات القلوب؟
أليس جميلاً يحب الجمال؟ تعالى إلٰه الورى عن نسيب
أما بعد ذلك إحسانه بداع إليه لقلب المنيب؟
أليس إذا كملا أوجبا كمال المحبة للمستجيب؟
فمن ذا يشابه أوصافه؟ تعالى إلٰه الورى عن ضريب
ومن ذا يكافىء إحسانه؟ فيألهه قلب عبد منيب؟
وهذا دليل على أنه إلى كل ذي الخلق أولى حبيب
فيا منكراً ذاك والله أنت عين الطريد وعين الحريب
ويا من يحب سواه كمثل محبته أنت عبد الصليب
ويا من يُوَحِّدُ محبوبه ويرضيه في مشهد، أو مغيب
ولو سخط الخلق في وجهه لقال هواناً. ولو بالنسيب
حظيت وخابوا فلا تبتئس بكيد العدو وهَجْرِ الرقيب

(منزلة الغيرة):

ومن منازل «إياك نعبد وإياك نستعين» منزلة «الغيرة».

قال الله تعالى: ﴿قل: إنما حَرّمَ رَبّيَ الفواحشَ ما ظهرَ منْها وما بَطنَ﴾ وفي الصحيح عن أبي الأحوص عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما أحدٌ أغيرَ من الله، ومن غَيْرَته: حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن. وما أَحَدٌ أَحَبَّ إليه المدح من الله. ومن أجل ذلك: أثنى على نفسه. وما أَحَدٌ أَحَبَّ إليه العذر من الله. من أجل ذلك: أرسل الرسل مبشرين ومنذرين».

وفي الصحيح أيضاً، من حديث أبي سلمة، عن أبي هريرة رضي الله عنه. أن رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال «إن الله يغار، وإن المؤمن يغار، وَغَيرة الله: أن يأتي العبد ما حرم عليه».

وفي صحيح أيضاً: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أتعجبون من غيرة سعد؟ لأنا أغير منه. والله أغير مني».

ومما يدخل في الغيرة قوله تعالى: ﴿وإذا قَرأت القرآنَ جَعلنَا بينكَ وبينَ الَّذينَ لا يؤمنونَ بالآخرةِ حجاباً مَستوراً﴾ [٢].

قال السري لأصحابه: أتدرون ما هذا الحجاب؟ حجاب الغيرة. ولا أحد أغير من الله. إن الله تعالى لم يجعل الكفار أهلاً لفهم كلامه، ولا أهلا لمعرفته وتوحيده ومحبته، فجعل بينهم وبين رسوله وكلامه وتوحيده حجاباً مستوراً عن العيون، غيرة عليه أن يناله من ليس أهلاً له.

و«الغيرة» منزلة شريفة عظيمة جداً، جليلة المقدار. ولكن الصوفية

---

(١) سورة الأعراف الآية ٣٣.

(٢) سورة الإسراء الآية ٤٥.

المتأخرين[1] منهم من قلب موضوعها. وذهب بها مذهباً آخر باطلاً. سماه «غيرة» فوضعها في غير موضعها. ولُبِّس عليه أعظم تلبيس. كما ستراه.

«والغيرة» نوعان: غيرة من الشيء. وغيرة على الشيء.

والغيرة من الشيء: هي كراهة مزاحمته ومشاركته لك في محبوبك.

والغيرة على الشيء: هي شدة حرصك على المحبوب أن يفوز به غيرك دونك أو يشاركك في الفوز به.

و«الغيرة» أيضاً نوعان: غيرة العبد من نفسه على نفسه، كغيرته من نفسه على قلبه، ومن تفرقته على جمعيته، ومن إعراضه على إقباله، ومن صفاته المذمومة على صفاته الممدوحة. وهذه الغيرة خاصية النفس الشريفة الزكية العلوية. وما للنفس الدنية المهينة فيها نصيب. وعلى قدر شرف النفس وعلو همتها تكون هذه الغيرة.

ثم «الغيرة» أيضاً نوعان: غيرة الحق تعالى على عبده، وغيرة العبد لربه لا عليه. فأما غيرة الرب على عبده: فهي أن لا يجعله للخلق عبداً. بل يتخذه لنفسه عبداً. فلا يجعل له فيه شركاء متشاكسين. بل يفرده لنفسه. ويضن به على غيره. وهذه أعلى الغيرتين.

وغيرة العبد لربه، نوعان أيضاً: غيرة من نفسه. وغيرة من غيره. فالتي من نفسه: أن لا يجعل شيئاً من أعماله وأقواله وأحواله وأوقاته وأنفاسه لغير ربه؛ والتي من غيره: أن يغضب لمحارمه إذا انتهكها المنتهكون. ولحقوقه إذا تهاون بها المتهاونون.

وأما الغيرة على الله: فأعظم الجهل وأبطل الباطل. وصاحبها من أعظم الناس جهلاً. وربما أدت بصاحبها إلى معاداته وهو لا يشعر. وإلى انسلاخه من أصل الدين والإسلام. وربما كان صاحبها شراً على السالكين إلى الله من قطاع

(١) وهل يكون تحري المتأخرين لما رسم لهم شيوخهم المتقدمون ذنب يسقطون عن درجة شيوخهم مثل أبي يزيد والشبلي، وعن درجة أئمتهم من فلاسفة الهند واليونان وغيرهم؟

الطريق. بل هو من قطاع طريق السالكين حقيقة. وأخرج قَطْع الطريق في قالب الغيرة. وأين هذا من الغيرة لله؟ التي توجب تعظيم حقوقه، وتصفية أعماله وأحواله لله؟ فالعارف يغار لله. والجاهل يغار على الله. فلا يقال: أنا أغار على الله. ولكن أنا أغار لله.

وغيرة العبد من نفسه: أهم من غيرته من غيره. فإنك إذا غِرْتَ من نفسك صَحَّت لك غيرتك لله من غيرك، وإذا غِرْت له من غيرك، ولم تغر من نفسك: فالغيرة مدخولة معلولة ولا بد. فتأملها وحقق النظر فيها.

فليتأمل السالك اللبيب هذه الكلمات في هذا المقام، الذي زلت فيه أقدام كثير من السالكين. والله الهادي والموفق المثبت.

كما حكي عن واحد من مشهوري الصوفية، أنه قال: لا أستريح حتى لا أرى من يذكر الله. يعني غيره من أهل الغفلة وذكرهم.

والعجب أن هذا يعد من مناقبه ومحاسنه.

وغاية هذا: أن يعذر فيه لكونه مغلوباً على عقله. وهو من أقبح الشطحات[1]. وذكر الله على الغفلة وعلى كل حال: خير من نسيانه بالكلية. والألسن متى تركت ذكر الله — الذي هو محبوبها — اشتغلت بذكر ما يبغضه ويمقت عليه. فأي راحة للعارف في هذا؟ وهل هو إلا أشق عليه، وأكره إليه؟.

وقول آخر: لا أحب أن أرى الله ولا أنظر إليه. فقيل له: كيف؟ قال: غيرة عليه من نظر مثلي.

---

(١) إن ما يدعونه من الشطح والاصطلام ونحوها: إنما هي أستار وتقية يتقون بها من لم يكن من عارفيهم، وله نفوذ وسلطان، أو لأنهم يريدون جذبه وإلقاء الشبكة حوله ليصيدوه. واحذر يا أخي، فكلامهم سم في دسم. نصيحة صادق كان قد وقع في الشبكة. فأحسن الله إليه وخلصه. فهو أدرى بخيوطها وعقدها.

فانظر إلى هذه الغيرة القبيحة، الدالة على جهل صاحبها، مع أنه في خفارة ذله وتواضعه وانكساره واحتقاره لنفسه[1].

ومن هذا ما يحكى عن الشبلي: أنه لما مات ابنه دخل الحمام ونَوَّر لحيته، حتى أذهب شعرها كله. فكل من أتاه معزيا، قال: إيش هذا يا أبا بكر؟ قال: وافقتُ أهلي في قَطْع شعورهم. فقال له بعض أصحابه: أخبرني لم فعلت هذا؟ فقال: علمت أنهم يعزونني على الغفلة. و يقولون: آجرك الله. ففديت ذكرهم لله على الغفلة بلحيتي.

فانظر إلى هذه الغيرة المحرمة القبيحة، التي تضمنت أنواعاً من المحرمات: حلق الشعر عند المصيبة، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ليس منا من حلق وسَلقَ وخرق» أي حلق شعره، ورفع صوته بالندب والنياحة. وخرق ثيابه.

ومنها: حلق اللحية، وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم باعفائها وتوفيرها.

ومنها: منع إخوانه من تعزيته ونيل ثوابها.

ومنها: كراهته لجريان ذكر الله على ألسنتهم بالغفلة. وذلك خير بلا شك من ترك ذكره[2].

فغاية صاحب هذا: أن تغفر له هذه الذنوب و يعفى عنه[3]. وأما أن يعد

---

(١) ليس هذا بتواضع. وإنما هو تظاهر بالتواضع لينال من قلوب الدهماء عبادة وتقديساً أكثر. والتواضع: تواضع رسول الله وأصحابه.

(٢) ومنها: أن أهله كانوا على الجاهلية الجهلاء، وهو دليل على أنه كان مضيعاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بل كان من أشد الدعاة إلى المنكر والنهي عن المعروف. وهو من أئمتهم. وممن أكثروا الاستشهاد بكلامه.

(٣) سبحان الله وتعالى عن سوء ظن هؤلاء به. سبحانه سبحانه. ومنها اعتذر المتذرون وتمحل المتمحلون. فالله وحده هو الحسيب الرقيب الشهيد الذي لا يترك مثقال ذرة من خير ولا شر. ولو رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عمر لقطع رأسه وألحقه بأبي جهل.

ذلك في مناقبه، وفي الغيرة المحمودة: فسبحانك. هذا بهتان عظيم.

ومن هذا: ما ذكر عن أبي الحسين النوري: أنه سمع رجلا يؤذن. فقال: طعنه وسم الموت.

وسمع كلباً ينبح، فقال: لبيك وسعديك. فقالوا له: هذا ترك للدين.

وصدقوا والله، يقول للمؤذن في تشهده: طعنه. وسم الموت. و يلبي نباح الكلب؟.

فقال: أمّا ذاك فكانَ يذكرُ الله عن رأسِ الغفلة. وأمّا الكلبُ: فقد قال تعالى: ﴿ وإنْ مِنْ شيءٍ إلا يُسبِّحُ بحمدِهِ ﴾(١).

فيالله!! ماذا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم يواجه هذا القائل لو رآه يقول ذلك أو عمر بن الخطاب، أو من عَدَّ ذلك في المناقب والمحاسن؟!.

وسمع الشبلي رجلاً يقول: جَلَّ لله. فقال: أحب أن تجله عن هذا.

وأذن مرة. فلما بلغ الشهادتين، قال: لولا أنك أمرتني ما ذكرت معك غيرك. وقال بعض الجهال من القوم «لا إله إلا الله» من أصل القلب، و«محمد رسول الله» من القرط.

ونحن نقول: محمد رسول الله، من تمام قول لا إله إلا الله. فالكلمتان تخرجان من أصل القلب، من مشكاة واحدة. لا تتم إحداهما إلا بالأخرى (٢)

(باب الغيرة)

قال صاحب المنازل (باب الغيرة) قال الله تعالى ـــ حاكياً عن نبيه سليمان عليه السلام ـــ ﴿ رُدُّوها عليَّ. فطفقَ مَسحاً بالسّوقِ والأعناقِ ﴾(٣)».

---

(١) سورة الإسراء الآية ٤٤.

(٢) جزاك الله خير الجزاء يا ناصر الحق وقامع البدع والأهواء هنا! أليس هؤلاء وأمثالهم هم أئمة الصوفية المقتدى بهم، المحتج بكلامهم؟

(٣) سورة ص الآية ٣٣.

ووجه استشهاده بالآية: أن سليمان عليه السلام كان يحب الخيل. فشغله استحسانها، والنظر إليها ــ لما عُرضت عليه ــ عن صلاة النهار، حتى توارت الشمس بالحجاب. فلحقته الغيرة لله من الخيل، إذ استغرقه استحسانها، والنظر إليها عن خدمة مولاه وحقه. فقال «ردوها عليَّ» فطفق يضرب أعناقها وعراقيبها بالسيف غيرة لله.

قال «الغيرة: سقوط الاحتمال ضنا، والضيق عن الصبر نفاسة».

أي عجز الغيور عن احتمال ما يشغله عن محبوبه، ويحجبه عنه ضنا به ــ أي بخلاً به ــ أن يعتاض عنه بغيره. وهذا البخل: هو محض الكرم عند المحبين الصادقين.

وأما «الضيق عن الصبر نفاسة» فهو أن يضيق ذرعه بالصبر عن محبوبه. وهذا هو الصبر الذي لا يذم من أنواع الصبر سواه، أو ما كان من وسيلته. والحامل له على هذا الضيق: مغالاته بمحبوبه. وهي النفاسة. فإنه ــ لمنافسته ورغبته ــ لا يسامح نفسه بالصبر عنه. و«المنافسة» هي كمال الرغبة في الشيء، ومنع الغير منه: إن لم يمدح فيه المشاركة. والمسابقة إليه إن مدحت فيه المشاركة. قال تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتنافَسِ المتنافِسُون﴾[1] وبين «المنافسة» و«الغبطة» جمع وفرق، وبينها وبين «الحسد» أيضاً جمع وفرق.

فالمنافسة: تتضمن: مسابقة واجتهاداً وحرصاً. والحسد: يدل على مهانة الحاسد وعجزه، وإلا فنافس من حسدته. فذلك أنفع لك من حسده، كما قيل:

إذا أعجبتك خلال امرىء ... فكُنْه. يَكُنْ منك ما يعجبك
فليس على الجود والمكرما ... ت إذا جئتها حاجب يحجبك

و«الغبطة» تتضمن نوع تعجب وفرح للمغبوط، واستحسان لحاله.

---

(١) سورة المطففين الآية ٢٦.

(درجات الغيرة)

قال «وهي على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: غيرة العابد على ضائع يسترّ ضياعه. و يستدرك فواته، و يتدارك قواه».

«العابد» هو العامل ــ بمقتضى العلم النافع ــ للعمل الصالح. فغيرته على ما ضاع عليه من عمل صالح. فهو يسترد ضياعه بأمثاله. ويجبر ما فاته من الأوراد والنوافل وأنواع القرب بفعل أمثالها، من جنسها وغير جنسها. فيقضي ما ينفع فيه القضاء. و يعوض ما يقبل العوض. ويجبر ما يمكن جبره.

وقوله «و يستدرك فواته» الفرق بين استرداد ضائعه، واستدراك فائته، أن الأول: يمكن أن يُستردَّ بعينه، كما إذا فاته الحج في عام تمكّن منه. فأضاعه في ذلك العام: استدركه في العام المقبل. وكذلك إذا أخر الزكاة عن وقت وجوبها استدركها بعد تأخيرها، ونحو ذلك.

وأما الفائت: فإنما يستدرك بنظيره. كقضاء الواجب المؤقت إذا فات وقته.

أو يكون مراده باسترداد الضائع، واستدراك الفائت: نوعي التفريط في الأمر والنهي. فيسترد ضائع هذا بقضائه وفعل أمثاله. و يستدرك فائت هذا ــ أي سالفه ــ بالتوبة والندم.

وأما «تدارك قواه» فهو أن يتدارك قوته ببذلها في الطاعة قبل أن تتبدل بالضعف. فهو يغار عليها: أن تذهب في غير طاعة الله. و يتدارك قوى العمل الذي لحقه الفتور عنه، بأن يكسوه قوة ونشاطاً، غيرة له عليه.

فهذه غيرة العباد على الأعمال. والله أعلم.

قال «**الدرجة الثانية:** غيرة المريد. وهي غيرة على وقت فات. وهي غيرة قاتلة. فإن الوقت وَحِيُّ التقضّي. أبِيُّ الجانب، بَطِيُّ الرجوع».

و«المريدون» هم أرباب الأحوال، و«العبّاد» أرباب الأوراد والعبادات. وكل مريد عابد. وكل عابد مريد. لكن القوم خصوا أهل المحبة وأذواق حقائق الإيمان باسم «المريد» وخصوا أصحاب العمل المجرد باسم «العابد» وككل مريد لا يكون عابداً فزنديق، وكل عابد لا يكون مريداً فراءٍ.

و«الوقت» عند العابد: هو وقت العبادة والأوراد. وعند المريد: هو وقت الإقبال على الله، والجمعية عليه، والعكوف عليه بالقلب كله.

و«الوقت» أعز شيء عليه، يغار عليه أن ينقضي بدون ذلك. فإذا فاته الوقت لا يمكنه استدراكه ألبتة. لأن الوقت الثاني قد استحق واجبه الخاص، فإذا فاته وقت فلا سبيل له إلى تداركه. كما في المسند مرفوعاً «من أفطر يوماً من رمضان، متعمداً من غير عذر: لم يقضه عنه صيام الدهر، وإن صامه».

وقوله «وهي غيرة قاتلة» يعني: مضرة ضرراً شديداً بيناً يشبه القتل، لأن حسْرة الفوت قاتلة. ولا سيما إذا علم المتحسر: أنه لا سبيل له إلى الاستدراك.

وأيضاً. فالغيرة على التفويت تفويت آخر، كما يقال: الاشتغال بالندم على الوقت الفائت تضييع للوقت الحاضر. ولذلك يقال: الوقت سيف. إن لم تقطعه وإلا قطعك.

ثم بين الشيخ السبب في كون هذه الغيرة قاتلة. فقال:

«فإن الوقت وحيّ التقضي» أي سريع الانقضاء، كما تقول العرب «الوحا الوحا، العجَل العجل» والوَحْيُ الإعلام في خفاء وسرعة. ويقال: جاء فلان وَحِيّاً أي مجيئاً سريعاً. فالوقت منقضٍ بذاته، منصرم بنفسه. فمن غَفَل عن نفسه تصرمت أوقاته، وعظم فواته. واشتدت حسراته. فكيف حاله إذا علم عند تحقق الفوت مقدار ما أضاع. وطلب الرُّجْعَى فحيل بينه وبين الاسترجاع. وطلب تناول الفائت. وكيف يرد الأمس في اليوم الجديد؟

﴿ وأنّى لهم التناوش مِنْ مَكانٍ بعيدٍ ؟ ﴾(١) ومُنع مما يحبه و يرتضيه، وعلم أن ما اقتناه ليس مما ينبغي للعاقل أن يقتنيه، وحيل بينه و بين ما يشتهيه.

فيا حسرات، ما إلى رَدِّ مثلها سبيل. ولو رُدَّت لهان التحسر
هي الشهوات اللاء كانت تحولت إلى حسرات حين عَزَّ التصبر
فلو أنها رُدَّت بصبر وقوة تَحَوَّلْنَ لَذَّات. وذو اللب يبصر

و يقال: إن أصعب الأحوال المنقطعة: انقطاع الانفاس. فإن أربابها إذا صعد النَّفس الواحد صَعَّدوه إلى نحو محبوبهم، صاعداً إليه، متلبساً بمحبته والشوق إليه. فإذا أرادوا دفعه لم يدفعوه حتى يتبعوه نفساً آخر مثله. فكل أنفاسهم بالله. وإلى الله، متلبسة بمحبته، والشوق إليه والأنس به. فلا يفوتهم نَفَس من أنفاسهم مع الله إلا إذا غلبهم النوم. وكثير منهم يرى في نومه: أنه كذلك، لالتباس روحه وقلبه. فيحفظ عليه أوقات نومه و يقظته. ولا تستنكر هذه الحال. فإن المحبة إذا غلبت على القلب وملكته: أوجَبت له ذلك لا محالة.

والمقصود: أن الواردات سريعة الزوال. تمر أسرع من السحاب، و ينقضي الوقت بما فيه. فلا يعود عليك منه إلا أثره، وحكمه. فاختر لنفسك ما يعود عليك من وقتك. فإنه عائد عليك لا محالة. لهذا يقال للسعداء ﴿ كلوا واشربوا هَنيئاً بما أسلفتم في الأيامِ الخاليةِ ﴾(٢) و يقال للأشقياء ﴿ ذَلكم بما كُنتم تَفرحونَ في الأرضِ بغيرِ الحقِّ، وبما كنتم تَمرحونَ ﴾(٣).

قال «**الدرجة الثالثة:** غيرة العارف على عين غَطَّاها غَيْنٌ. وسِرٍّ غَشِيَهُ رَيْن وَنَفَس علق برجاء، أو التفت إلى عطاء».

أي يغار على بصيرة غطاها ستر أو حجاب. فإن «الغين» بمنزلة الغطاء

---

(١) سورة سبأ الآية ٥٢.
(٢) سورة الحاقة الآية ٢٤.
(٣) سورة المؤمن الآية ٧٥.

والحجاب: وهو غطاء رقيق جداً. وفوقه «الغَيم» وهو لعموم المؤمنين. وفوقه «الرين. والران» وهو للكفار.

وقوله «وسر غشيه رين» أي حجاب أغلظ من الغيم الأول.

و«السر» ههنا: إما اللطفية المدركة من الروح، وإما الحال التي بين العبد وبين الله عز وجل. فإذا غشيه رين النفس والطبيعة استغاث صاحبه، كما يستغيث المعذب في عذابه، غيرة على سره من ذلك الرين.

وقوله «ونفس علق برجاء، والتفت إلى عطاء».

يعني: أن صاحب النفس يغار على نَفَسه إذا تعلق برجاء من ثواب منفصل، ولم يتعلق بإرادة الله ومحبته. فإن بين النفسين كما بين متعلقهما.

وكذلك قوله «أو التفت إلى عطاء» يعني: أنه يلتفت إلى عطاء من دون الله فيرضى به. ولا ينبغي أن يتعلق إلا بالله، ولا يلتفت إلا إلى المعطي الغني الحميد. وهو الله وحده. والله أعلم.

(منزلة الشوق):

ومن منازل «إياك نعبد وإياك نستعين» منزلة «الشوق».

قال الله تعالى: ﴿ من كانَ يرجُو لقاء اللهِ فإنَّ أجلَ اللهِ لآتٍ ﴾[1].

قيل: هذا تعزية للمشتاقين، وتسلية لهم، أي أنا أعلم أن من كان يرجو لقائي فهو مشتاق إليَّ. فقد أجَّلتُ له أجلاً يكون عن قريب. فإنه آت لا محالة. وكل آتٍ قريب.

وفيه لطيفة أخرى. وهي تعليل المشتاقين برجاء اللقاء.

لولا التعلل بالرجاء لقُطّعت ... نفس المحب صَبابةً وتشوقا

(١) سورة العنكبوت الآية ٥.

ولقد يكاد يذوب منه قلبه   مما يقاسي حسرة وتحرقا
حتى إذا رَوْحُ الرجاء أصابه   سكن الحريقُ إذا تعلل باللقا

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول في دعائه «أسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك».

قال بعضهم: كان النبي صلى الله عليه وسلم دائم الشوق إلى لقاء الله. لم يسكن شوقه إلى لقائه قط. ولكن الشوق مائة جزء. تسعة وتسعون له. وجزء مقسوم على الأمة. فأراد صلى الله عليه وسلم أن يكون ذلك الجزء مضافاً إلى ما له من الشوق الذي يختص به. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(تعريف الشوق):

و«الشوق» أثر من آثار المحبة، وحكم من أحكامها. فإنه سَفَر القلب إلى المحبوب في كل حال.

قيل: هو اهتياج القلوب، إلى لقاء المحبوب.

وقيل: هو احتراق الأحشاء. ومنها يتهيج و يتولد، و يُلهِب القلوب وَ يُقَطِّع الأكباد.

و«المحبة» أعلى منه. لأن الشوق عنها يتولد، وعلى قدرها يقوى و يضعف.

قال يحيى بن معاذ: علامة الشوق فطام الجوارح عن الشهوات.

وقال أبو عثمان: علامته حب الموت، مع الراحة والعافية، كحال يوسف لما ألقي في الجب لم يقل «توفني» ولما أدخل السجن لم يقل «توفني» ولما تَمَّ له الأمر والأمن والنعمة، قال «توفني مسلما».

قال ابن خفيف: الشوق ارتياح القلوب بالوجد، ومحبة اللقاء بالقرب.

وقيل: هو لهب ينشأ بين أثناء الحشى، يسنح عن الفرقة. فإذا وقع اللقاء طفيء.

قلت: هذه مسألة نزاع بين المحبين. وهي: أن الشوق هل يزول باللقاء أم لا؟.

ولا يختلفون أن المحبة لا تزول باللقاء.

فمنهم من قال: يزول باللقاء. لأن الشوق هو سفر القلب إلى محبوبه. فإذا قدم عليه، ووصل إليه، صار مكانَ الشوق قُرَّة عينه به. وهذه القرة تجامع المحبة ولا تنافيها.

قال هؤلاء: وإذا كان الغالب على القلب مشاهدة المحبوب، لم يطرقه الشوق.

وقيل لبعضهم: هل تشتاق إليه؟ فقال: لا. إنما الشوق إلى غائب. وهو حاضر.

وقالت طائفة: بل يزيد الشوق بالقرب والوصول، ولا يزول. لأنه كان قبل الوصول على الخبَر والعلم، وبعده: قد صار على العيان والشهود. ولهذا قيل:

وأبرحُ ما يكون الشوق يوماً إذا دَنَتِ الخيام من الخيام

قال الجنيد: سمعت السري يقول: الشوق أجل مقام للعارف إذا تحقق فيه. وإذا تحقق في الشوق لها عن كل شيء يشغله عمن يشتاق إليه، وعلى هذا: فأهل الجنة دائماً في شوق إلى الله، مع قربهم منه ورؤيتهم له.

قالوا: ومن الدليل على أن الشوق يكون حال اللقاء أعظم: أنا نرى المحب يبكي عند لقاء محبوبه. وذلك البكاء إنما من شدة شوقه إليه، ووجده به، ولذلك يجد عند لقائه نوعا من الشوق، لم يجده في حال غيبته عنه.

(آراء في تحليل الشوق):

النزاع في هذه المسألة: أن الشوق يراد به: حركة القلب، واهتياجه للقاء

المحبوب. فهذا يزول باللقاء. ولكن يعقبه شوق آخر أعظم منه، تثيره حلاوة الوصل ومشاهدة جمال المحبوب. فهذا يزيد باللقاء والقرب ولا يزول. والعبارة عن هذا: وجوده. والإشارة إليه: حصوله.

وبعضهم سمى النوع الأول: شوقاً. والثاني: اشتياقاً.

قال القشيري: سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يفرق بين الشوق والاشتياق. ويقول: الشوق يسكن باللقاء. والاشتياق لا يزول باللقاء. قال: وفي معناه أنشدوا:

ما يرجع الطرف عنه عند رؤيته حتى يعود إليه الطرف مشتاقاً

وقال النصراباذي: للخلق كلهم مقام الشوق. وليس لهم مقام الاشتياق. ومن دخل في حال الاشتياق: هام فيه. حتى لا يرى له فيه أثر ولا قرار.

قال الدقاق — في قول موسى ﴿ وعَجِلتُ إليكَ رَبِّ لترضىٰ ﴾[1] قال: معناه شوقا إليك. فستره بلفظ الرضى.

قيل: إن أهل الشوق إلى لقاء الله يَتَحَسَّون حلاوة القرب عند وروده — لما قد كشف لهم من روح الوصول — أحلى من الشُّهد. فهم في سكراته في أعظم لذة وحلاوة. وقيل: من اشتاق إلى الله اشتاق إليه كل شيء. كما قال بعضهم: أنا أدخل في الشوق والأشياء تشتاق إلي. وأتأخر عن جميعها. وفي مثل هذا قيل:

إذا اشتاقت الخيل المناهل أعرضت عن الماء. فاشتاقت إليها المناهل

وكانت عجوز مُغيبة. فقدم غائبها من السفر. ففرح به أهله وأقاربه.

---

(١) سورة طه الآية ٨٤.

وقعدت هي تبكي. فقيل لها: ما يبكيك؟ فقالت: ذكَّرني قدومُ هذا الفتى يومَ القدوم على الله عز وجل

يا من شكا شوقه من طول فُرْقته اصبر. لعلك تلقَى مَنْ تُحِبُّ غدا

وقيل: خرج داود عليه السلام يوماً إلى الصحراء منفرداً. فأوحى الله تعالى إليه: ما لي أراك منفرداً؟ فقال: إلٰهي استأثر شوقي إلى لقائك على قلبي. فحال بيني وبين صحبة الخلق. فقال: ارجع إليهم. فإنك إن أتيتني بعبد آبق أثبتك في اللوح المحفوظ جِهْبِذا.

(تعريف آخر للشوق)

قال صاحب المنازل رحمه الله:

«الشوق: هبوب القلب إلى غائب. وفي مذهب هذه الطائفة: علة الشوق عظيمة. فإن الشوق إنما يكون إلى الغائب. ومذهب هذه الطائفة: إنما قام على المشاهدة. ولهذه العلة لم ينطق القرآن باسمه».

قلت: هو صدر الباب. بقوله تعالى: ﴿من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت﴾ فكأنه جعل «الرجاء» شوقاً بلسان الاعتبار. لا بلسان التفسير. أو أن دلالة «الرجاء» على الشوق باللزوم، لا بالتضمن ولا بالمطابقة.

قوله «هبوب القلب إلى غائب» يعني: سفره إليه، وَهُوِيُّه إليه.

وأمّا العلة التي ذكرها في الشوق: فقد تقدم أن من الناس من جعل «الشوق» في حال اللقاء أكمل منه في حال المغيب. فعلى قول هؤلاء: لا علة فيه.

وأما من جعله سفر القلب إلى المحبوب في حال غيبته عنه، فعلى قوله: يجيء كلام المصنف. ووجهه مفهوم.

وقوله «فإن مذهب هذه الطائفة» ــ الذي هو الفناء ــ يريد: أن الفناء

إنما قام على المشاهدة. فإن بدايته ـــ كما قرره هو ـــ المحبة التي هي نهاية مقامات المريدين. والفناء: إنما يكون مع المشاهدة. ومع المشاهدة لا عمل للشوق.

فيقال: هذا باطل من وجوه.

أحدها: أن المشاهدة لا تزيل الشوق. بل تزيده، كما تقدم.

الثاني: أنه لا مشاهدة أكمل من مشاهدة أهل الجنة. وهم إلى يوم المزيد ـــ وهو يوم الجمعة ـــ أشوق شيء، كما في الحديث. وكذلك هم أشوق شيء إلى رؤية ربهم، وسماع كلامه تعالى. وهم في الجنة. فإن هذا إنما يحصل لهم في حال دون حال. كما في حديث ابن عمر المسند وغيره «إن أعلى أهل الجنة منزلة: من ينظر إلى وجه ربه كل يوم مرتين».

ومعلوم قطعاً: أن شوق هذا إلى الرؤية قبل حصولها: أعظم شوق يقدر، وحصول المشاهدة لأهل الجنة: أتم منها لأهل الدنيا.

الثالث: أنه لا سبيل في الدنيا إلى مشاهدة تزيل الشوق ألبتة. ومن ادعى هذا فقد كذب وافترى. فإنه لم يحصل هذا لموسى بن عمران. كليم الرحمن عز وجل، فضلا عمن دونه. فما هذه المشاهدة التي مبنى مذهب هذه الطائفة عليها.

بحيث لا يكون معها شوق؟ أهي كمال المشاهدة عياناً وجهرة؟ سبحانك هذا بهتان عظيم.

أم نوع من مشاهدة القلب لمعروفه، مع اقترانها بالحجب الكثيرة. التي لا يحصيها إلا الله؟. فهل تمنع هذه المشاهدة الشوق إلى كمالها وتمامها؟. وهل الأمر إلا بالعكس في العقل والفطرة والحقيقة.. لأن من شاهد محبوبه من بعض الوجوه. كان شوقه إلى كمال مشاهدته أشد وأعظم. وتكون تلك المشاهدة الجزئية سبباً لاشتياقه إلى كمالها وتمامها. فأين العلة في الشوق؟ وأين المشاهدة المانعة من الشوق؟.

وهذا بحمد الله ظاهر. ومن نازع فيه كان مكابراً. والله أعلم.

(درجات الشوق)

قال «وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: شوق العابد إلى الجنة، ليأمن الخائف. و يفرح الحزين. و يظفر الآمل».

يعني: شوق العابد إلى الجنة فيه هذه الحكم الثلاث:

أحدها: حصول الأمن الباعث على الأمل. فإن الخوف المجرد عن الأمن من كل وجه، لا ينبعث صاحبه لعمل ألبتة، إن لم يقارنه أمل. فإن تجرد عنه قُطع وصار قنوطاً.

الثاني: فرح الحزين. فإن الحزن المجرد أيضاً إن لم يقترن به الفرح قتل صاحبه. فلولا روح الفرح لتعطلت قوى الحزين. وقعد حزنه به، ولكن إذا قعد به الحزن: قام به روح الفرح.

الثالث: روح الظفر. فإن الآمل إن لم يصحبه روح الظفر. مات أمله والله أعلم.

قال «**الدرجة الثانية:** شوق إلى الله عز وجل. زرعه الحب الذي يَنبتُ على حافات المنن. فعلق قلبه بصفاته المقدسة. فاشتاق إلى معاينة لطائف كرمه. وآيات بره، وأعلام فضله. وهذا شوق تغشاه المبارُّ، وتخالجه المسارُّ، و يقاومه الاصطبار».

الشوق إلى الله: لا ينافي الشوق إلى الجنة. فإن أطيب ما في الجنة: قربه تعالى، ورؤيته، وسماع كلامه ورضاه. نعم الشوق إلى مجرد الأكل والشرب، والحور العين في الجنة ناقص جداً، بالنسبة إلى شوق المحبين إلى الله تعالى. بل لا نسبة له إليه ألبتة. وهذا الشوق درجتان.

إحداهما: شوق زرعه الحب الذي سببه الإحسان والمنة.. وهو الذي قال فيه «ينبت على حافات المنن» فسببه: مطالعة منة الله، وإحسانه ونعمه.

وقد تقدم بيان ذلك في منزلة «المحبة» وتبين أن محبة الأسماء والصفات. أكمل وأقوى من محبة الإحسان والآلاء.

وفي قوله «تنبت على حافات المنن» أي جوانبه: إشارة إلى عدم تمكنها وقوتها، وأنها من نبات الحافات التي هي جوانب المنن. لا من نبات الأسماء والصفات.

وقوله «فعلق قلبه بصفاته المقدسة» يعني الصفات المختصة بالمنن والإحسان. كالبَرِّ والمنان، والمحسن، والجواد، والمعطي، والغفور، ونحوها.

وقوله «المقدسة» يعني المطهرة المنزهة عن تأويل المحرفين، وتشبيه الممثلين. وتعطل المعطلين. وإنما قلنا: إن مراده هذه الصفات الخاصة لوجهين:

أحدهما: أن تعلق القلب بالصفات العامة: إنما يكون في الدرجة الثالثة.

الثاني: أنه جعل ثمرة هذا التعلق: شوق العبد إلى معاينة لطائف كرم الرب ومِنَنِه وإحسانه، وآيات بره، وهي علامات بره بالعبد، وإحسانه إليه، وكذلك «أعلام فضله» وهو ما يُفْضِل عليه به، و يفضله به على غيره.

قوله «وهذا شوق تغشاه المبار» يعني: أنه شوق معلول. ليس خالصاً لذات المحبوب. بل لما ينال منه من المبار «فقد غشيته» أي أدركته المبار.

قوله «وتخالجه المسار» أي تجاذبه. فإن المخالجة هي المجاذبة. فإذا خالط هذا الشوق الفرح: كان ممزوجاً بنوع من الحظ.

وقوله «و يقاومه الاصطبار» أي أن صاحبه يقوى على الصبر، فيقاوم صبرُه شوقَه ولا يغلبه، بخلاف الشوق في الدرجة الثالثة.

قال «الدرجة الثالثة: نار أضرمها صفو المحبة، فنغصت العيش. وسَلَبت السلوة. ولم يُنَهْنِهْهَا مَعْزىً دون اللقاء».

يريد: أنَ الشوق في هذه المرتبة: شبيه بالنار التي أضرمها صفو المحبة. وهو خالصها. وشبهه بالنار لالتهابه في الأحشاء.

وفي قوله «صفو المحبة» إشارة إلى أنها محبة لم تكن لأجل المنة والنعم ولكن محبة متعلقة بالذات والصفات.

قوله «فنغصت العيش» أي منعت صاحبها السكون إلى لذيذ العيش و«التنغيص» قريب من التكدير.

قوله «وسلبت السلوة» أي نهبت السلو وأخذته قهراً.

و«السلوة» هي الخلاص من كرب المحبة، وإلقاء حملها عن الظهر. والإعراض عن المحبوب تناسياً.

وقوله «لم ينهنها مَعْزىً دون اللقاء» أي لم يَكُفَّها و يردها قرار دون لقاء المحبوب. وهذه لا يقاومها الاصطبار. لأنه لا يكفها دون لقاء من يحب قرار.

(منزلة القلق)

وقد يقوي هذا الشوق، و يتجرد عن الصبر. فيسمى «قلقاً» و بذلك سماه صاحب المنازل، واستشهد عليه بقوله تعالى ــ حاكياً عن كليمه موسى صلى الله عليه وسلم ــ ﴿ وعجلت إليك رَبِّ لترضى ﴾ فكأنه فهم: أن عجلته إنما حمله عليها القلق. وهو تجريد الشوق للقائه وميعاده.

وظاهر الآية: أن الحامل لموسى على العجلة: هو طلب رضى ربه، وأن رضاه في المبادرة إلى أوامره، والعجلة إليها. ولهذا احتج السلف بهذه الآية على أن الصلاة في أول الوقت أفضل. سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية يذكر ذلك قال: إن رضى الرب في العجلة إلى أوامره.

ثم حده صاحب المنازل بأنه «تجريد الشوق بإسقاط الصبر» أي تخلصه من كل شائبة بحيث يسقط معه الصبر، فإن قارنه اصطبار فهو شوق.

(درجات القلق)

ثم قال «وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: قلق يضيق الخلق، و يبغض الخلق. و يلذذ الموت».

يعني: يضيق خُلق صاحبه عن احتمال الأغيار. فلا يبقى فيه اتساع لحلمهم، فضلا عن تقييدهم له، وتعوقه بأنفاسهم.

و«يبغض الخلق» يعني: لا شيء أبغض إلى صاحبه من اجتماعه بالخلق. لما في ذلك من التنافر بين حاله و بين خلطتهم.

وحدثني بعض أقارب شيخ الإسلام ابن تيمية ــ رحمه الله ــ قال: كان في بداية أمره: يخرج أحياناً إلى الصحراء يخلو عن الناس، لقوة ما يرد عليه. فتبعته يوماً فلما أصحر تنفس الصعداء. ثم جعل يتمثل بقول الشاعر ــ وهو مجنون ليلى من قصيدته الطويلة ــ:

وأخرج من بين البيوت لعلني   أحدث عنك النفس بالسر خالياً

وصاحب هذه الحال: إن لم يرده الله سبحانه إلى الخلق بتثبيت وقوة، وإلا فإنه لا صبر له على مخالطتهم.

قوله «و يلذذ الموت» فإن صاحبه يرجو فيه لقاء محبوبه. فإذا ذكر الموت التذَّ به، كما يلتذ المسافر بتذكر قدومه على أهله وأحبابه.

قال «**الدرجة الثانية: قلق يغالب العقل، و يُخَلِّي السمع، و يطاول الطاقة**».

أي يكاد يقهر العقل و يغلبه. فهو والعقل تارة وتارة. ولكن لما لم يصل إلى درجة الشهود لم يصطلمه. فإن العقل لا يصطلمه إلا الشهود. ولذلك قال «يغالب» ولم يقل «يغلب».

وأما «إخلاؤه السمع» فهو يتضمن إخلاءه من شيء، وإخلاءه لشيء.

فيخليه من استماعه ذكر الغير، ويخليه لاستماعه أوصاف المحبوب، وذكره وحديثه. وقد يقوى إلى أن يبعد بين قلب صاحبه و بين إدراك الحواس. لانقهار الحس لسلطان القلق.

قوله «و يطاول الطاقة» يعني: يصابرها و يقاومها. فلا تقدر طاقة الاصطبار على دفعه ورده. والله أعلم.

قال «**الدرجة الثالثة**: قلق لا يرحم أبداً. ولا يقبل أمداً، ولا يبقي أحداً».

يريد: أن هذا القلق له القهر والغلبة. لأنه ربما كان عن شهود. فإذا علق بالقلب لم يُبْقِ عليه حتى يلقيه في فناء الشهود.

«ولا يقبل أمداً» أي لا يقبل حداً ومقداراً يقف عنده. و ينقضي به، كما ينقضي ذو الأمد. فإنه حاكم غير محكوم عليه، مالك للقلب غير مملوك له.

«ولا يبقي أحداً» أي يلقي صاحبه في الشهود الذي تفنى فيه الرسوم. وتضمحل. فلا يبقى معه على أحد رسمه حتى يفنيه. والله أعلم.

(منزلة العطش)

ثم يقوى هذا «القلق» و يتزايد حتى يورث القلب حالة شبيهة بشدة ظمإ الصادي الحران إلى الماء، وهذه الحالة هي التي يسميها صاحب المنازل «العطش» واستشهد عليه بقوله تعالى عن الخليل ﴿فلمَّا جنَّ عليهِ الليل رأىٰ كوكباً. قالَ: هَذا رَبّي﴾[1] كأنه أخذ من إشارة الآية: أنه لشدة عطشه إلى لقاء محبوبه ــ لما رأى الكوكب ــ قال: هذا ربي. فإن العطشان إذا رأى السراب ذكر به الماء. فاشتد عطشه إليه.

---

(١) سورة الأنعام الآية ٧٦.

وهذا ليس معنى الآية قطعاً. وإنما القوم مولعون بالإشارات. وإلا فالآية قد قيل: إنها على تقدير الاستفهام. أي أهذا ربي؟، وليس بشيء[1].

وقيل: إنها على وجه إقامة الحجة على قومه. فتصور بصورة الموافق، ليكون أدعى إلى القبول. ثم توسل بصورة الموافقة إلى إعلامهم بأنه لا يجوز أن يكون المعبود ناقصاً آفلا. فإن المعبود الحق. لا يجوز أن يغيب عن عابديه وخلقه ويأفل عنهم. فإن ذلك مناف لربوبيته لهم. أو أنه انتقل من مراتب الاستدلال على المعبود حتى أوصله للدليل إلى الذي فطر السماوات والأرض فوجه إليه وجهه حنيفاً موحداً، مقبلاً عليه، معرضاً عما سواه. والله سبحانه أعلم.

(عطش المزيد)

قال «العطش: كناية عن غلبة ولوع بمأمول».

«الولوع» بالشيء: هو التعلق به بصفة المحبة، مع أمل الوصول إليه.

وقيل في حد «الولوع» إنه كثرة ترداد القلب إلى الشيء المحبوب. يقال: فلان مُولَع بكذا، وقد أولع به.

وقيل: هو لزوم القلب للشيء. فكأنه مِثْلَ: أغرِي به، فهو مُغْرىً.

(درجات العطش)

قال «وهو على ثلاث درجات:

---

(١) لعل هذا هو الوجه الواضح في سياق الآيات. فإنه عليه السلام إنما يحاج قومه. وما يحاججهم بما هو مؤمن موقن به. ومن المحال أنه يحاججهم بما هو شاك فيه. ولذلك قال: «أتحاجوني في الله وقد هدان؟» ثم هو سياق واضح في الاستفهام الانكاري التوبيخي. وذلك أسلوب من الأدب رفيع، وأسلوب من التأنيب والتقريع شديد.

الدرجة الأولى: عطش المريد إلى شاهد يرويه. أو إشارة تشفيه. أو عطفة تؤويه».

ولما كان المريد من أهل طلب الشواهد على الاعتبار، ومثير العزمات، وتعلق العباد بالأعمال.

قوله «شاهد يرويه» يحتمل: أنه من الرواية. أي يرويه عمن أقامه له. فيكون ذلك إشارة إلى شواهد العلم. فهو شديد العطش إلى شواهد يرويها عن الصادقين من أهل السلوك، يزداد بها تثبيتاً وقوة بصيرة. فإن المريد إذا تجددت له حالة، أو حصل له وارد: استوحش من تفرده بها. فإذا قام عنده بمثلها شاهد حال لمريد آخر صادق، قد سبقه إليها: استأنس بها أعظم استئناس. واستدل بشاهد ذلك المريد على صحة شاهده. فلذلك يشتد عطشه إلى شاهد يرويه عن الصادقين.

ويحتمل: أنه من الرِّيِّ ــ فيكون مضموم الياء ــ يعني: إذا حصل له الري بذلك الشاهد. ونزل على قلبه منزلة الماء البارد من الظمآن. فقرر عنده صحته، وأنه شاهد حق.

ويرجع هذا: ذكر الري مع العطش. ويرجع الأول: ذكره لفظة «الري» في قوله «أو عطفة ترويه[1]» والأمر قريب.

قوله «أو إشارة تشفيه» أي تشفي قلبه من علة عارضة. فإذا وردت عليه الإشارة ــ إما من صادق مثله، أو من عالم، أو من شيخ مسلك، أو من آية فهمها، أو عبرة ظفر بها ــ: اشتفى بها قلبه. وهذا معلوم عند من له ذوق.

قوله «أو إلى عطفة ترويه» أي عطفة من جانب محبوبه عليه، تروي لهيب عطشه وتبرده. ولا شيء أروى لقلب المحب من عطف محبوبه عليه. ولا شيء أشد للهيبة وحريقه من إعراض محبوبه عنه. ولهذا كان عذاب أهل النار

(١) في المتن «تؤويه» وهي أصح. لأنها أنسب بالعطف.

باحتجاب ربهم عنهم: أشد عليهم مما هم فيه من العذاب الجسماني. كما أن نعيم أهل الجنة — برؤيته تعالى وسماع خطابه ورضاه وإقباله — أعظم من نعيمهم الجسماني.

قال «**الدرجة الثانية:** عطش السالك إلى أجلٍ يطويه. ويوم يريه ما يغنيه ومنزل يستريح فيه».

إما أن يريد بالأجل الذي يطويه: انقضاء مدة سجن القلب والروح في البدن، حتى تصل إلى ربها وتلقاه، وهذا هو الظاهر من كلامه.

وإما أن يريد به: عطشه إلى مقصود السلوك من وصوله إلى محبوبه، وقرة عينه وجمعيته عليه. فهو يطوي مراحل سيره حثيثا، ليصل إلى هذا المقصود، وحينئذ يعود إليه سير آخر وراء هذا السير، مع عدم مفارقته له. فإنه إنما وصل به إليه. فلو فارقه لانقطع انقطاعاً كليا. ولكن يبقى له سير، وهو مستلق على ظهره، يسبق به السعاة.

ويرجع هذا المعنى الثاني: أن المريد الصادق لا يحب الخروج من الدنيا، حتى يقضي نَحْبَه، لعلمه أنه لا سبيل إلى انقضائه في غير هذه الدار. فإذا علم أنه قد قضى نحبه: أحب حينئذ الخروج منها. ولكن لا يقضي نحبه حتى يُوفي ما عليه[1].

والناس ثلاثة: موف قد قضى نحبه، ومنتظر للوفاء ساع فيه حريص عليه، ومفرط في وفاء ما عليه من الحقوق. والله المستعان.

قوله «ويوم يريه ما يغنيه» أي يوم يرى فيه ما يغني قلبه، ويسد فاقته من من قرة عينه بمطلوبه ومراده.

---

(١) لكن للطائفة مقصد غير هذا من انطواء الأجل. هو عندهم: انطواء مراحل السير الرياضي بتعذيب النفس — على طريق صوفية الهند — حتى يوهمه مولاه أنه خلص من الغيرية بالوصول إلى عين الجمع والفناء. ومن تأمل قوله في الدرجة الثالثة — مع فهمه لإشاراتهم ومعرفته لمنابع عقائدهم — اتضح له معنى الجلوة، وأنها انكشاف ما خفي على غيرهم من الوحدة.

قوله «ومنزل يستريح فيه» أي منزل من منازل السير، ومقام من مقامات الصادقين، يستريح فيه قلبه، ويسكن فيه. ويخلص من تلون الأحوال عليه. فإن المقامات منازل. والأحوال مراحل. فصاحب الحال، شديد العطش إلى مقام يستقر فيه وينزله.

قال «الدرجة الثالثة: عطش المحب إلى جَلوة، ما دونها سحاب علة. ولا يغطيها حجاب تفرقه. ولا يعرج دونها على انتظار».

عطش المحب: فوق عطش المريد، والسالك. وإن كان كل محب سالكا وكل مريد سالكا. وكل سالك ومريد محب. لكن خص «المحب» بهذا الاسم لتمكنه من المحبة، ورسوخ قلبه فيها. والمريد والسالك: يشمران إلى علَمه الذي رفع له، ووصل إليه. ولذلك جعل الأولى: لأهل البدايات. والثانية: للمتوسطين. والثالثة: لأهل النهايات.

وقوله «عطش المحب إلى جلوة ما دونها سحاب».

يريد بالجلوة: استجلاء القلب لصفات المحبوب ومحاسنه، وانكشافها له.

وقوله «ما دونها سحاب» أي لا يسترها شيء من سُحُب النفس. وهي سحب العلل التي هي بقايا في العبد، تحول بينه وبين استجلائه صفات محبوبه، وتعوقه عنه. فمها بقي في العبد بقية من نفسه، فهي سحاب وغَيْم ساتر على قدره. فكثيف ورقيق، وبَيْنَ بين.

قوله «ولا يغطيها حجاب» الحجاب في لسان الطائفة: النفس وصفاتها وأحكامها. وهم مجمعون على أن النفس من أعظم الحجب. بل هي الحجاب الأكبر، فإن حجاب الرب سبحانه عن ذاته هو «النور. لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه» وحجابه من عبده: هو نفسه وظلمته، فلو كشف عنه هذا الحجاب لوصل إلى ربه. والوصول عند القوم: عبارة عن ارتفاع هذا الحجاب وزواله. فالحجاب الذي يشتد على المحب،

و يشتد عطشه إلى زواله: هو حجاب الظلمة والنفس. وهو الحجاب الذي بينه و بين الله..

وأما الحجاب الذي بين الله و بين خلقه ــ وهو حجاب النور ــ فلا سبيل إلى كشفه في هذا العالم ألبتة. ولا يطمع في ذلك بشر. ولم يكلم الله بشراً إلا من وراء حجاب. وهذا الحجاب كاشف للعبد، موصل له إلى مقام الإحسان الذي يعبر عنه القوم بمقام «المشاهدة» والأول ساتر للعبد. قاطع له، حائل بينه و بين الإحسان، وحقيقة الإيمان.

والتفرقة كلها عندهم حجب، إلا تفرقة في الله و بالله ولله. فإنها لا تحجب العبد عنه. بل توصله إليه. فلذلك قال «ولا يغطيها حجاب تفرقة» فإن التفرقة إنما تكون حجاباً إذا كانت بالنفس ولها [1].

قوله «ولا يعرج دونها على انتظار» يعني: لا يعرج المشاهد لما يشاهده على انتظار أمر آخر وراءها. كما يعرج المحب المحجوب على انتظار زوال حجابه. والمراد: أنه حصل له مشهد تام. لا يبقى له بعده ما ينتظره.

وهذا عندي وهم بين. فإنه لا غاية لجمال المحبوب، وكمال صفاته. بحيث يصل المشاهد لها إلى حالة لا ينتظر معها شيئاً آخر.

هذا. وسنبين ــ إن شاء الله تعالى ــ أنه لا يصح لأحد في الدنيا مقام «المشاهدة» أبداً، وأن هذا من أوهام القوم وترهاتهم [2]. وإنما غاية ما يصل إليه العبد: الشواهد. ولا سبيل لأحد قط في الدنيا إلى مشاهدة الحق سبحانه. وإنما وصوله إلى شواهد الحق. ومن زعم غير هذا فلغلبة الوهم عليه، وحسن ظنه بترهات القوم وخيالاتهم.

---

(١) يعني أن النفس عندهم حجاب: يعنون رؤيتها والاعتراف بالسنن الكونية فيها. فتحول بين معرفة الحقيقة الوجودية: أنه ما ثم غير. وأن ليس إلا الله. حتى يهتف العارف «سبحاني» «ما في الجبة إلا الله» فهم لذلك يذمون التفرقة أشد الذم.

(٢) أو من اعتقادهم الصوفي العميق القديم: أن ربهم هو النواة والمادة الأولى.

ولله در الشبلي حيث سئل عن المشاهدة؟ فقال: من أين لنا مشاهدة الحق؟ لنا شاهد الحق. هذا، وهو صاحب الشطحات المعروفة، وهذا من أحسن كلامه وأبينه.

وأراد بشاهد الحق: ما يغلب على القلوب الصادقة العارفة الصافية: من ذكره ومحبته، وإجلاله وتعظيمه وتوقيره، بحيث يكون ذلك حاضراً فيها، مشهوداً لها، غير غائب عنها. ومن أشار إلى غير ذلك فغرور مخدوع. وغايته: أن يكون في خفارة صدقه، وضعف تمييزه وعلمه.

ولا ريب أن القلوب تشاهد أنواراً بحسب استعدادها. تقوى تارة، وتضعف أخرى. ولكن تلك أنوار الأعمال والإيمان والمعارف، وصفاء البواطن والأسرار. لا أنها أنوار الذات المقدسة. فإن الجبل لم يثبت لليسير من ذلك النور حتى تدكدك وخَرَّ الكليم صَعِقاً، مع عدم تجليه له. فما الظن بغيره؟.

فإياك ثم إياك وترهات القوم وخيالاتهم وأوهامهم. فإنها عند العارفين أعظم من حجاب النفس وأحكامها. فإن المحجوب بنفسه معترف بأنه في ذلك الحجاب. وصاحب هذه الخيالات والأوهام يرى أن الحقيقة قد تجلت له أنوارها. ولم يحصل ذلك لموسى بن عمران كليم الرحمن. فحجاب هؤلاء أغلظ بلا شك من حجاب أولئك. ولا يقر لنا بهذا إلا عارف قد أشرق في باطنه نور السنة المحمدية. فرأى ما الناس فيه. وما أعز ذلك في الدنيا. وما أغربه بين الخلق! وبالله المستعان.

فالصادقون في أنوار معارفهم وعباداتهم وأحوالهم ليس إلا. وأنوار ذات الرب تبارك وتعالى وراء ذلك كله. وهذا الموضع من مقاطع الطريق، ولله كم زلت فيه أقدام! وضلت فيه أفهام! وحارت فيه أوهام! ونجا منه صادق البصيرة، تام المعرفة، علمه متصل بمشكاة النبوة. وبالله التوفيق.

(منزلة الوجد)

ومن منازل «إياك نعبد وإياك نستعين» منزلة «الوجد».

ثبت في الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما. وأن يحب المرء لا يحبه إلا الله. وأن يكره أن يعود في الكفر ــ بعد إذ أنقذه الله منه ــ كما يكره أن يلقى في النار».

وقد استشهد صاحب المنازل بقوله تعالى في أهل الكهف ﴿وربطنا على قلوبهم إذ قاموا، فقالوا: ربنا رب السموات والأرض. لن ندعو من دونه إلٰها، لقد قلنا إذاً شَططا﴾ وهذا من أحسن الاستدلال والاستشهاد. فإن هؤلاء كانوا بين قومهم الكفار في خدمة ملكهم الكافر. فما هو إلا أن وجدوا حقيقة الإيمان والتوفيق. وذاقوا حلاوته. وباشر قلوبهم. فقاموا من بين قومهم، وقالوا: «ربنا رب السموات والأرض ــ الآية».

والربط على قلوبهم: يتضمن الشدَّ عليها بالصبر والتثبيت، وتقويتها وتأييدها بنور الإيمان، حتى صبروا على هجران دار قومهم، ومفارقة ما كانوا فيه من خفض العيش. وفروا بدينهم إلى الكهف.

والربط على القلب: عكس الخذلان. فالخذلان: حَلُّه من رباط التوفيق فيغفل عن ذكر ربه. ويتبع هواه، ويصير أمره فرطا.

والربط على القلب: شده برباط التوفيق. فيتصل بذكر ربه. ويتبع مرضاته. ويجتمع عليه شمله. فلهذا استشهد عليه بهذه الآية في مقام «الوجد».

والشيخ جعل مقام «الوجد» غير مقام «الوجود» كما سيأتي إن شاء الله تعالى فإن «الوجود» عند القوم هو الظفر بحقيقة الشيء. و«الوجد» هو ما يصادف القلب، ويرد عليه من واردات المحبة والشوق، والإجلال والتعظيم، وتوابع ذلك. و«المواجيد» عندهم فوق الوجد. فإن «الوجد» مصادف. و«المواجيد» ثمرات الأوراد. وكلما كثرت الأورلد قويت المواجيد.

و«الوجود» عندهم فوق ذلك. وهو الظفر بحقيقة المطلوب، ولا يكون إلا بعد خمود البشرية. وانسلاخ أحكام النفس انسلاخاً كلياً.

قال الجنيد: علم التوحيد مباين لوجوده، ووجوده مباين لعلمه.

ولا يريد بالمباينة: المخالفة والمناقضة. فإنه يطابقه مطابقة العلم للمعلوم.

وإنما يريد بالمباينة: أن حال الموحد وذوقه للتوحيد، وانصباغ قلبه بحاله: أمر وراء علمه به، ومعرفته به[1]. والمباينة بينهما كالمباينة بين علم الشوق والتوكل والخوف ونحوها، وبين حقائقها ومواجيدها.

فالمراتب أربعة. أضعفها «التواجد» وهو نوع تكلف وتعمل واستدعاء.

واختلفوا فيه: هل يسلم لصاحبه أم لا؟ على قولين.

فطائفة قالت: لا يسلم لصاحبه. وينكر عليه، لما فيه من التكلف والتصنع المباين لطريق الصادقين. وبناء هذا الأمر على الصدق المحض.

وطائفة قالت: يسلم لصاحبه إذا كان قصده استدعاء الحقيقة، لا التشبه بأهلها. واحتجوا بقول عمر رضي الله عنه — وقد رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر يبكيان في شأن أسارى بدر، وما قبلوا منهم من الفداء — «أخبراني ما يبكيكما؟ فإن وجدت بكاء بكيت، وإلا تباكيت» ورووا أثراً «ابكوا. فإن لم تبكوا فتباكوا».

قالوا: والتكلف والتعمل في أوائل السير والسلوك لا بد منه. إذ لا يطالب صاحبه بما يطالب صاحب الحال. ومن تأمله بنية حصول الحقيقة لمن رصد الوجد لا يذم. و«التواجد» يكون بما يتكلفه العبد من حركات ظاهرة «والمواجيد» لمن يتأوله من أحكام باطنة.

المرتبة الثانية: المواجيد، وهي نتائج الأوراد وثمراتها.

---

(١) هذا المعنى لا يمكن أن يدخل تحت ما تعطي العبارة بحسب اللغة. فإن المباينة عندهم معروفة، يطلبها من كتبهم من أراد معرفة حقيقة عقيدتهم وتوحيدهم المباين لتوحيد الرسل. يشير إليها ما يقولون عن الانسلاخ من البشرية.

المرتبة الثالثة «الوجد» وهو ثمرة أعمال القلوب، من الحب في الله والبغض فيه، كما جعله النبي صلى الله عليه وسلم ثمرة كون الله ورسوله أحب إلى العبد مما سواهما. وثمرة الحب فيه، وكراهة عوده في الكفر كما يكره أن يقذف في النار. فهذا «الوجد» ثمرة هذه الأعمال القلبية، التي هي الحب في الله والبغض في الله.

المرتبة الرابعة «الوجود» وهي أعلى ذروة مقام الإحسان. فمن مقام الإحسان يرقى إليه. فإنه إذا غلب على قلبه مشاهدة معبوده، حتى كأنه يراه — وتمكن في ذلك — صار له ملكة أخذت أحكام نفسه، وتبدل بها أحكاماً أخر، وطبيعة ثانية، حتى كأنه أنشىء نشأة أخرى غير نشأته الأولى، وولد ولادا جديداً.

ومما يذكر عن المسيح عليه السلام أنه قال «يا بني إسرائيل، لن تلجوا ملكوت السماء حتى تولدوا مرتين».

سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يذكر ذلك. ويفسره بأن الولادة نوعان. أحدهما: هذه المعروفة، والثانية: ولادة القلب والروح وخروجها من مشيمة النفس، وظلمة الطبع.

قال: وهذه الولادة لما كانت بسبب الرسول كان كالأب للمؤمنين، وقد قرأ أُبي بن كعب رضي الله عنه ﴿ النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ﴾. وهو أب لهم».

قال: ومعنى هذه الآية والقراءة في قوله تعالى: ﴿ وأزواجه أمهاتهم ﴾ إذ ثبوت أمومة أزواجه لهم: فرع عن ثبوت أبوته.

قال: فالشيخ والمعلم والمؤدب أب الروح. والوالد أب الجسم.

ويقال في الحب «وَجْد» وفي الغضب «موجدة» وفي الظفر «وجدان» ووجود.

(تعريف الوجد)

قال صاحب المنازل.

«الوجد: لهب يتأجج من شهود عارض القلق».

لما كان «الوجود» أعلى من «الوجد» جعل سبب «الوجد» شهودا عارضاً. وجعل «الوجود» نفس الظفر بالشيء، كما سيأتي. وإنما أوجب اللهب لأن صاحبه لما شهد محبوبه: أورثه ذلك لهيب القلب إليه، ولما لم يظفر به أورثه القلق. فلذلك جعله لهيبا مقلقا.

(درجات الوجد)

قال «وهو على ثلاث درجات.

الدرجة الأولى: وجد عارض يستفيق له شاهد السمع، أو شاهد البصر، أو شاهد الفكر. أبقى على صاحبه أثراً أو لم يبق».

قوله «وجد عارض» أي متجدد. ليس بلازم «يستفيق له شاهد السمع» أي ينتبه السمع من سِنته لو روده عليه. وهذا إذا كان المنبه له خطاباً من خارج أو من نفسه. وأما «إفاقة شاهد البصر» فلما يراه ويعاينه من آيات الله. فينتقل منها إلى ما نصبت آية له وعليه. وأما «إفاقة شاهد الفكر» ففيما يفتح له من المعاني التي أوقعه عليها فكره وتأمله.

وهذه الشواهد الثلاثة التي دعا الله سبحانه عباده إلى تبينها والاستشهاد بها. وقبول الحق الذي تشهد به. وترتيب حكم هذه الشهادة عليها، من التوحيد والإقرار والإيمان. قال الله تعالى: ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكونَ لهم قلوبٌ يعقلونَ بها؟ أو آذانٌ يسمعونَ بها؟ فإنَّها لا تعمى الأبصارُ. ولكن تعمى القلوبُ الَّتي في الصُّدورِ ﴾[1] وقال: ﴿ أفلم يَدَّبروا القولَ؟ ﴾[2] وقال: ﴿ أفلا

(١) سورة الحج الآية ٤٦.

(٢) سورة المؤمنون الآية ٦٨.

يتدَّبرون القرآنَ، أم على قُلوب أقفالها ﴾[1] وقال: ﴿ انظروا ماذا في السّماواتِ والأرضِ ﴾[2] وقـال: ﴿ أو لم يـتـفـكـّـرُوا في أنـفُـسِـهـم مـا خـلـقَ الله السّموات والأرض وما بينَهما إلاّ بالحقّ وأجل مُسمًى ﴾[3] وقال: ﴿ وأنزلنا إليكَ الذكرَ لتبيّنَ للنّاسِ ما نُزِّلَ إليهِم. ولعلّهم يتفكّرونَ ﴾[4] والقرآن مملوء من هذا.

فإذا استفاق شاهد السمع والبصر والفكر، ووجد القلب حلاوة المعرفة والإيمان: خرج من جملة النيام الغافلين.

قوله «أبقى على صاحبه أثراً أو لم يبق» يعني: أن ذلك الوجد العارض قد يبقى على واجده أثراً من أحكامه بعد مفارقته. وقد لا يبقى. والظاهر: أنه لا بد أن يبقى أثراً، لكن قد يخفى، و ينغمر بما يعقبه بعده، ويخلفه من أضداده.

قال «**الدرجة الثانية:** وجد تستفيق له الروح بلمع نور أزلي. أو سماع نداء أولي، أو جذب حقيقي. إن أبقى على صاحبه لباسه، وإلا أبقى عليه نوره».

إنما كان هذا الوجد أعلى من الوجد الأول: لأن محل اليقظة فيه هو الروح، ومحلها في الأول: السمع والبصر والفكر. والروح هي الحاملة للسمع والبصر والفكر. وهذه الأوصاف من صفاتها.

وأيضاً فلعلو وجد الروح سبب آخر. وهو علو متعلقه، فإن متعلق وجد، السمع والبصر والفكر: الآيات والبصائر. ومتعلق وجد الروح: تعلقها بالمحبوب لذاته. ولذلك جعل سببه «لمع نور أزلي» يعني شهودها لمع نور الحقيقة الأزلي. وهذا الشهود لا حَظّ فيه للسمع ولا للبصر ولا للفكر. بل تستنير به الأسماع والأبصار. لأن الروح لما استنارت بهذه اليقظة والإفاقة. ثم استنارت بنورها

---

(١) سورة محمد الآية ـ ٢٤.
(٢) سورة يونس الآية ١٠١.
(٣) سورة الروم الآية ٨.
(٤) سورة النحل الآية ٤٤.

الأسماع والابصار. لا سيا وصاحبها في هذه الحال إنما يسمع بالله و يبصر به. وإذا كان سمعه وبصره وبطشه بالله، فما الظن بحركة روحه وقلبه وأحكامها؟.

وقوله «أو سماع نداء أولي» إن أراد به: تعرف الحق تعالى إلى عباده بواسطة الخطاب على ألسنة رسله ــ وهذا هو الخطاب الأزلي ــ فصحيح. وإن أراد به: خطاب الملك له: فليس بخطاب أزلي. وإن أراد ما سمعه في نفسه من الخطاب: فهو خطاب وهمي. وإن ظنه أزلياً. فإياك والأوهام والغرور.

ونحن لا ننكر الوجود، ولا ندفع الشهود. وإنما نتكلم مع القوم في رتبته وإنشائه، ومن أين بدأ؟ وإلى أين يعود؟ فلا ننكر واعظ الله في قلب عبده المؤمن الذي يأمره و ينهاه. ولكن ذلك في قلب كل مؤمن جعله الله واعظاً له يأمره و ينهاه، و يناديه ويحذره، و يبشره و ينذره. وهو الداعي الذي يدعو فوق الصراط. والداعي على رأس الصراط: كتاب الله. كما في المسند والترمذي من حديث النواس بن سمعان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ضرب الله مثلا: صراطاً مستقيماً. وعلى جنبتي الصراط سوران. وفي السورين أبواب مفتحة، وعلى الأبواب ستور مرخاة، وداع يدعو على رأس الصراط، وداع يدعو فوق الصراط. فالصراط المستقيم: الإسلام، والأبواب المفتحة: محارم الله. فلا يقع أحد في حد من حدود الله حتى يكشف الستر. والداعي على رأس الصراط: كتاب الله. والداعي فوق الصراط: واعظ الله في قلب كل مؤمن».

فما ثم خطاب قط إلا من جهة من هاتين: إما خطاب القرآن، وإما خطاب هذا الواعظ.

ولكن لما كانت الروح قد تتجرد و يقوى تعلقها بالحق تعالى. بل قد تتلاشى بما سواه. وقد يقترن بذلك نوع غيبة من حسه، و يقوى داعي هذا الواعظ. و يستولي على قلبه وروحه، بحيث يمتلىء به، فتؤديه الروح إلى الأذن. فيخرج عن الأذن إليها، إذ هي مبدؤه. وإليها يعود، فيظنه خطاباً خارجاً.

و ينضاف إلى ذلك نوع من ضعف العلم ومعرفة المراتب. فينشأ الغلط والوهم.

قوله «أو جذب حقيقي» يعني: أن من أسباب هذا «الوجد» جذبة حقيقية من جذبات الرب تعالى لعبده، استفاقت لها روحه من منامها. وحييت بها بعد مماتها. واستنارت بها بعد ظلماتها. فالوجد خلعة هذه الجذبة.

قوله «إن أبقى على صاحبه لباسه، وإلا أبقى عليه نوره».

يريد بلباسه مقامه[1]، يعني إن أبقى عليه تحقق مقامه فيه، وإلا ابقى عليه أثره. فمقامه يورثه عزاً ومهابة وخلافة نبوة، ومنشور صديقية. وأثره يورثه حلاوة وسكينة، وأنساً للقلوب به، وهوى الأفئدة إليه.

قال «**الدرجة الثالثة:** وجد يخطف العبد من يد الكونين. ويمحص معناه من درن الحظ، و يسلبه من رق الماء والطين؛ إن سلبه أنساه اسمه. وإن لم يسلبه أعاره رسمه».

فقوله «يخطف العبد من يد الكونين» أي يغنيه عن شهود ما سوى الله من كوني الدنيا والآخرة. فيختطف القلب من شهود هذا وهذا بشهود المكون.

قوله «ويمحص معناه من درن الحظ» أي يخلص عبوديته التي هي حقيقته وسره من وسخ حظوظ نفسه وإراداتها، والمزاحمة لمراد ربه منه. فإن تحقيق العبودية — التي هي معنى العبد — لا يكون إلا بفقد النفس الحاملة للحظوظ.

فمتى فقدت حظوظها تمحصت عبوديتها. وكلما مات منها حظ حيي منها عبودية ومعنى. وكلما حيي فيها حظ فيها ماتت عبودية، حتى يعود الأمر على نفسين وروحين وقلبين: قلب حي، وروح حية بموت نفسه وحظوظها، وقلب ميت، وروح ميتة بحياة نفسه وحظوظه. و بين ذلك مراتب متفاوتة في الصحة والمرض، و بين بين، لا يحصيها إلا الله عز وجل.

---

(١) الصوفية يريدون باللباس: الذاتية البشرية المغايرة لذات الرب. وهذا ما يشير اليه بقوله «يسلبه من رق الماء والطين» «وأنساه اسمه» فتأمل.

قوله «ويَسلبه من رق الماء والطين» أي يعتقه ويحرره من رق الطبيعة والجسم المركب من الماء والطين، إلى رق رب العالمين، فخادم الجسم الشقي بخدمته عبد الماء والطين، كما قيل:

يا خادم الجسم، كم تشقى بخدمته؟ فأنت بالروح لا بالجسم إنسان

والناس في هذا المقام ثلاثة: عبد محض. وحر محض، ومكاتب قد أدى بعض كتابته. وهو يسعى في بقية الأداء.

فالعبد المحض: عبد الماء والطين. الذي قد استعبدته نفسه وشهوته، وملكته وقهرته. فانقاد لها انقياد العبد إلى سيده الحاكم عليه.

والحر المحض: هو الذي قهر شهوته ونفسه وملكها. فانقادت معه، وذلت له ودخلت تحت رقه وحكمه.

والمكاتب: من قد عُقد له سبب الحرية. وهو يسعى في كمالها. فهو عبد من وجه حر من وجه. والبقية التي بقيت عليه من الأداء يكون عبداً ما بقي عليه درهم. فهو عبد حظ من حظوظ نفسه.

فالحر من تخلص من رق الماء والطين. وفاز بعبودية رب العالمين، فاجتمعت له العبودية والحرية. فعبوديته من كمال حريته، وحريته من كمال عبوديته.

قوله «إن سلبه أنساه اسمه، وإن لم يسلبه أعاره رسمه» أي هذا الوجد إن سلب صاحبه بالكلية: فأفناه عنه، وأخذه منه: أنساه اسمه. لأن الاسم تبع للحقيقة. فإذا سلب الحقيقة: نسي اسمها، وإن لم يسلبه بالكلية، بل أبقى منه رسماً، فهو معار عنده بصدد الاسترجاع. فإن العواري يوشك أن تسترد. ويشير بالأول: إلى حالة الفناء الكامل. وبالثاني: إلى حالة الغيبة التي يؤوب منها غائبها. والله أعلم.

(منزلة الدهشة)

وقد تعرض للسالك «دهشة» في حال سلوكه، شبيهة بالبَهْتة التي تحصل

للعبد عند مفاجأة رؤية محبوبه. وليست من منازل السلوك. خلافاً لأبي اسماعيل الأنصاري حيث جعلها من المنازل. بل من غاياتها. فإن هذه الحالة ليست مذكورة في القرآن. ولا في السنة. ولا في كلام السالكين. ولا عدها أحد من المتقدمين من المنازل والمقامات. ولهذا لم يجد ما يستشهد به عليها سوى حال النسوة مع يوسف عليه السلام، لما رأينه أكبرنه وقَطّعْنَ أيديهن.

فصدر الباب بقوله تعالى: ﴿ فلمّا رأينهُ أكبرنَهُ ﴾[1] أي أعظمنه.

فإن كان مقصوده: ما حصل لهن من إعظامه وإجلاله: فذلك منزلة التعظيم. وإن كان مراده: ما ترتب على رؤيته لهن، من غيبتهن عن أنفسهن وعن أيديهن، وما فيها حتى قطعنها: فتلك منزلة الفناء.

وإن كان مقصوده: الدهشة والبهتة التي حصلت لهن عند مفاجأته ــ وهو الذي قصده ــ فذلك أمر عارض من عوارض الطريق عند مفاجأة ما يغلب على صبر الإنسان وعقله. ولا ريب أن ذلك عارض من عوارض الطريق ليس بمقام للسالكين، ولا منزلة مطلوب لهم. فعوارض الطريق شيء. ومنازلها ومقاماتها شيء: فلهذا قال في تعريفه «الدهش: بَهْتة تأخذ العبد عند مفاجأة ما يغلب على عقله، أو صبره، أو علمه».

يشير إلى الشهود الذي يغلب على عقله، والحب الذي يغلب على صبره، والحال التي تغلب على علمه.

(درجات الدهشة)

قال «وهو ثلاث درجات:

الدرجة الاولى: دهشة المريد عند صولة الحال على علمه، والوجد على طاقته، والكشف على همته».

---

(١) سورة يوسف الآية ٣١.

يعني: أن علمه يقتضي شيئاً، وحاله يصول عليه بخلافه. فهذا غايته: أن يكون معذوراً إن لم يكن مفرطا. فإن الحال لا يصول على العلم إلا واحدهما فاسد. إما الصائل، أو المصول عليه. فإذا اقتضى العلم سكوناً، فصال عليه الحال بحركته: فهي حركة فاسدة. غاية صاحبها: أن يكون معذوراً لا مشكوراً. وإذا اقتضى العلم حركة، فصال الحال عليه بسكونه: فهو سكون فاسد.

مثال الأول: اقتضاء العلم للسكون والخشوع عند وارد السماع القرآني. وصولة الحال عليه، حتى يزعق و يشق ثيابه، أو يلقي نفسه لورود ما يدهشه من معاني المسموع على قلبه. فيصول حاله على عمله، حتى لو كان في صلاة فرض، لأبطلها وقطعها.

ومثال الثاني: اقتضاء العلم حركة مفرقة في رضى المحبوب. فيصول الحال عليها بسكونه وجمعيته، حتى يقهرها. وهذه من مقاطع القوم وآفاتهم. وما نجا منها إلا أهل البصائر منهم، العاملون على تجريد العبودية. وكثرة صور هذا مغنية عن كثرة الأمثلة. فإن أكثرهم يقدم حال الجمعية على ملابسة الأغيار والأعداء في الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. و يصول حال الجمعية عنده على الحركة التي يأمر بها العلم. كما صالت حركة الأول على السكون الذي يأمر به العلم.

قوله «والوجد على الطاقة» يعني: أن وجد المحب ربما غلب صبره. وصال على طاقته. فصرخ إلى محبوبه، واستغاث به، حتى يأتي النصر من عنده. بل صراخه به واستغاثته به عين نصره إياه، حيث حفظ عليه وجده. ولم يرده فيه إلى صبر يسلو به ويجفو. فيكون ذلك نوع طرد.

قوله «والكشف على همته» يعني أن الهمة تستدعي صدق الطلب ودوامه، والكشف: هو الشهود. وهو في مظنه فسخ الهمة. ويبطل حكمها. لأنها تقتضي الطلب. وهو يقتضي الفتور. لأن الطلب للغائب عن المطلوب، فهمته متعلقة

بتحصيله. وصاحب الكشف: في حضور مع مطلوبه. فكشفه صائل على همته، كما قال بعضهم: إذا برقت بارقة من بوارق الحقيقة لم يبق معها حال ولا همة.

وهذا أيضاً عارض مطلوب الزوال. والبقاء معه انقطاع كلي. فإن السالك في همة ما دامت روحه في جسده. فإذا فارقته الهمة انقطع واستحسر.

قال «**الدرجة الثانية:** دهشة السالك عند صولة الجمع على رسمه، والسبق على وقته، والمشاهدة على روحه».

«الجمع» عند القوم: ما أسقط التفرقة. وقطع الإشارة. وباين الكائنات و«رسم العبد» عندهم: هو صورته الظاهرة والباطنة. فشهود الجمع: يقتضي أن يستولي على فناء تلك الرسوم فيه. فللجمع صولة على رسم السالك، يغشاه عندهم بهتة، هي «الدهشة» المشار إليها.

وأما «صولة السبق على وقته» فالسبق: هو الأزل. وهو سابق على وقت السالك. وإنما صال الأزل على وقته: لأن وقته حادث فان. فهو يرى فناءه في بقاء الأزل وسبقه، فيغلبه شهود السبق، ويقهره على شهود وقته، فلا يتسع له.

وأما «صولة المشاهدة على روحه» فلما كانت المشاهدة تعلق إدراك الروح بشهود الحق تعالى، فهي شهود الحق بالحق ــ كما قال تعالى في الحديث القدسي «فبي يسمع، وبي يبصر» ــ اقتضى هذا الشهود صولة على الروح. فحيث صار الحكم له دونها: انطوى حكم الشاهد في شهوده. وقد عرفت ما في ذلك فيما تقدم.

قال «**الدرجة الثالثة:** دهشة المحب عند صولة الاتصال على لطف العطية. وصولة نور القرب على نور العطف. وصولة شوق العيان على شوق الخبر».

الاتصال عنده على ثلاثة مراتب: اتصال الاعتصام، واتصال الشهود،

واتصال الوجود، كما سيأتي الكلام عليه إن شاء الله. وبيان ما فيه من حق وباطل، يجل عنه جناب الحق تعالى.

و«العطية» ههنا: هي الواردات التي ترد في لطف وخفاء على قلب العبد من قِبَل الحق تعالى. وهي ألطاف يعامل المحبوب بها محبه، توجب قربا خالصاً هو المسمى: بالاتصال. فيصول ذلك القرب على لطف العطية. فيغيب العبد عنها وعن شهودها. وينسيه إياها. لما أوجبه له ذلك القرب من الدهش. وقد يكون سبب ذلك: تواتر أنواع العطايا عليه، حتى يدهشه كثرتها وتنوعها. فتوجب له كثرتها دهشة، تمنعه من مطالعتها، مع انضمام ذلك إلى صولة القرب. وهي واردات وأنوار يتصل بعضها ببعض. تمحو ظلم نفسه ورسمه.

وأما «صولة نور القرب على نور العطف» فهو قريب من هذا. أو هو بعينه وإنما كرر المعنى بلفظ آخر. فإن «لطف العطية» كله نور عطف، و«الاتصال» هو القرب نفسه. تعالى الله عن غير ذلك من اتصال يتوهمه ملاحدة الطريق وزنادقتهم.

وأما «صولة شوق العيان على شوق الخبر».

فمراده بها: أن المريد في أول الأمر سالك على شوق الخبر في مقام الإيمان. فإذا ترقى عنه إلى مقام الإحسان، وتمكن منه: بقي شوقه بشوق العيان. فصال هذا الشوق على الشوق الأول. فإن كان هذا مراده، وإلا فالعيان في الدنيا لا سبيل للبشر إليه ألبتة. ومن زعم خلاف ذلك فأحسن أحواله: أن يكون ملبوسا عليه وليس فوق الإحسان للصديقين مرتبة إلا بقاءهم فيه. فإن سمى ذلك عياناً فالتسمية الشرعية المخلصة التي لا لبس فيها: أولى وأجرى.

وأكثر آفات الناس من الألفاظ. ولا سيما في هذه المواضع التي يعز فيها تصور الحق على ما هو عليه، والتعبير المطابق، فيتولد من ضعف التصور، وقصور التعبير: نوع تخبيط ويتزايد على ألسنة السامعين له وقلوبهم، بحسب قصورهم، وبعدهم من العلم. فتفاقم الخطب، وعظم الأمر. والتبس طريق أولياء الله

الصادقين بطرائق الزنادقة الملحدين. وعَزَّ المفرِّق بينهما. فدخل على الدين من الفساد [1] من ذلك ما لا يعلمه إلا الله. وأشير إلى أعظم الخلق كفراً بالله عز وجل وإلحاداً في دينه: بأنه من شيوخ التحقيق والمعرفة والسلوك.

ولولا ضمان الله بحفظ دينه، وتكفله بأن يقيم له من يجدد أعلامه، ويحيي منه ما أماته المبطلون. وينعش ما أخمله الجاهلون: لهدمت أركانه، وتداعى بنيانه ولكن الله ذو فضل على العالمين.

في منزلة «الهيمان»

وقد يعرض للسالك عند ورود بعض المعاني والواردات العجيبة على قلبه: فرط تعجب، واستحسان واستلذاذ، يزيل عنه تماسكه، فيورثه ذلك «الهيمان».

وليس ذلك من مقامات السير، ولا منازل الطريق المقصوده بالنزول فيها للمسافرين. خلافاً لصاحب المنازل. حيث عَدَّ ذلك من أعلى المنازل وغاياتها، وعبر عنه بمنزلة «الهيمان» ولهذا ليس له ذكر في القرآن، ولا في السنة، ولا في لسان سلف القوم.

وقد تكلف له صاحب المنازل الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿ وَخَرَّ موسى صَعِقاً ﴾ [2] وما أبعد الآية من استشهاده. وكأنه ظن أن موسى ذهب عن تماسُكه، لما ورد كما ظنه. وإنما صعق موسى عند تجلي الرب تعالى للجبل واضمحلاله، وتدكدكه من تجلي الرب تعالى.

فالاستشهاد بالآية في منزلة «الفناء» التي تضمحل فيها الرسوم: أنسب وأظهر. لأن تدكدك الجبل: هو اضمحلال رسمه عند ورود نور التجلي عليه.

---

(١) يقصد: دخل الفساد على القلوب وأفسد عقيدتها. فدانت الدين الباطل.

(٢) سورة الأعراف الآية ١٤٣.

و«الصَّعْق» فناء في هذه الحال لهذا الوارد المفني لبشرية موسى عليه الصلاة والسلام.

وقد حَدَّه بأنه «الذهاب عن التماسك تعجباً أو حيرة».

يعني: أن الهائم لا يقدر على إمساك نفسه للوارد تعجبا منه وحيرة.

قال «وهو أثبت دواماً، وأملك للنعت من الدهش».

يعني: أن الهائم قد يستمر هيمانه مدة طويلة. بخلاف المدهوش. وصاحب «الهيمان» يملك عنان القول. فيصرفه كيف يشاء. ويتمكن من التعبير عنه. وأما الدهش: فلضيق معناه، وقصر زمانه: لم يملك النعت. فالهائم أملك بنعت حاله ووارده من المدهوش.

(درجات الهيمان).

قال «وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: هيمان في شَيْم أوائل برق اللطف عند قصد الطريق، مع ملاحظة العبد خِسَّة قدره، وسفالة منزلته. وتفاهة قيمته».

يريد: أن القاصد للسوك إذا نظر إلى مواقع لطف ربه به ــ حيث أهَّله لما لم يؤهل له أهل البلاء، وهم أهل الغفلة والاعراض عنه ــ أورثه ذلك النظر تعجباً يوقعه في نوع الهيمان. قال بعض العارفين في الأثر المروي «إذا رأيتم أهل البلاء فسلوا الله العافية» تدرون من أهل البلاء؟ هم أهل الغفلة عن الله.

وتقوى هذه الحال إذا انضاف إليها شهود العبد خسة قدر نفسه. فاستصغرها أن تكون أهلا لما أهّلت له. وكذلك شهود «سفالة منزلته» أي انحطاط رتبته، وكذلك شهود «تفاهة قيمته» أي خستها وقلتها.

وحاصل ذلك كله: احتقاره لنفسه، واستعظامه للطف ربه به، وتأهيله

له. فيتولد من بين هذين: الهيمان المذكور. ولا ريب أنه يتولد من بين هذين الشهودين: أمور أخرى، أجل وأعظم، وأشرف من الهيمان ــ من محبة وحمد وشكر، وعزم وإخلاص، ونصيحة في العبودية، وسرور وفرح بربه، وأنس به ــ هي مطلوبة لذاتها. بخلاف عارض الهيمان. فإنه لا يطلب لذاته. وليس هو من منازل العبودية.

قال «**الدرجة الثانية:** هيمان في تلاطم أمواج التحقيق، عند ظهور براهينه وتواصل عجائبه، ولوامع أنواره».

يريد: أن السالك والمريد إذا لاحت له أنوار تحقق العلم والمعرفة: اهتدى بها إلى القصد، عن بصيرة مستجدة، ويقظة مستعدة. فاستنار بها قلبه، وأشرق لها سره. فتلاطمت عليه أمواج التحقيق عند ظهور البراهين. فهام قلبه فيها. وهذا أمر يعرفه بالذوق كل طالب لأمر عظيم انفتحت له الطرق والأبواب إلى تحصيله.

ويريد «بتواصل عجائبه» تتابع عجائب التحقيق، وأن بعضها لا يحجب عن بعض، ولا يقف في طريق بعض. وكذلك «لوامع أنواره» وأعظم ما يجد هذا الواجد: عند استغراقه في تدبر القرآن. ويحصل ذلك بحسب استعداده وأهليته للفهم. ونسبة ما دون ذلك إليه: كتَفْلَة في بحر.

قال «**الدرجة الثالثة:** هيمان عند الوقوع في عين القدم. ومعاينة سلطان الأزل، والغرق في بحر الكشف».

يريد: هيمان الفناء. و«الوقوع في عين القدم» إنما يكون باضمحلال الرسم وفنائه في شهود القدم. فإنه يفنى من لم يكن مشهوداً. ويبقى من لم يزل. وكذلك معاينة سلطان الأزل لا يبقى معها معاينة رسوم الكائنات وأطلال الحادثات.

وأما «بحر الكشف» الذي أشار إليه: هو انكشاف الحقيقة لعين القلب.

ولا تعتقد أن للسالك وراء مقام الإحسان شيئاً أعلى منه. بل الإحسان مراتب. وأما الكشف الحقيقي للحقيقة: فلا سبيل إليه في الدنيا ألبتة.

والقوم يلوح لأحدهم أنوار هي ثمرات الإيمان. ومعاملات القلوب، وآثار الأحوال الصادقة[١] فيظنونها نور الحقيقة. ولا يأخذهم في ذلك لومة لائم. وإنما هي أنوار في بواطنهم ليس إلا، وباب العصمة عن غير الرسل مسدود إلا عمن اتفقت عليه الأمة. والله أعلم.

(منزلة البرق)

ومن أنوار «إياك نعبد وإياك نستعين» نور «البرق».

الذي يبدو للعبد عند دخوله في طريق الصادقين.

وهو لامعٌ يلمع لقلبه.يشبه لامع البرق.

قال صاحب المنازل «البرق: باكورة تلمع للعبد. فتدعوه إلى الدخول في هذه الطريق».

واستشهد عليه بقوله تعالى: ﴿وهل أتاكَ حديثُ موسى، إذْ رأى ناراً؟ فقالَ لأهلِهِ: امكثوا. إني آنستُ ناراً﴾[٢].

ووجه الاستشهاد: أن النار التي رآها موسى كانت مبدأ في طريق نبوته.

و«البرق» مبدأ في طريق الولاية التي هي وراثة النبوة.

---

(١) الأولى أن يقال «الأحوال غير الصادقة» وأصدق الإيمان والأحوال: إيمان وأحوال الصحابة والتابعين. وهم كانوا أهدى الناس بعد رسل الله، وبالأخص الصديق رضي الله عنه وعنهم — فما بالهم وما بال السلف الصالح — من أئمة الهدى كالشافعي ومالك وأحمد وإخوانهم — ما بالهم لم يكونوا يظنون هذا الظن السيء؟ اللهم إنهم كانوا على صراط الله المستقيم حقاً وصدقاً، يسيرون كل خطوة على بصيرة. وكان الصوفية و يكونون على جاهلية الهوى، وغرور الدعاوى، وظلمات الخيالات ولا هم لهم إلا الكلام المجود في الإنشاء والتزويق.

(٢) سورة طه الآية (٩-١٠).

وقوله «باكورة» الباكورة: هي أول الشيء، ومنه باكورة الثمار. وهو لما سبق نوعَه في النضج.

وقوله «يلمع للعبد» أي يبدو له ويظهر «فتدعوه إلى الدخول في هذه الطريق» ولم يرد طريق أهل البدايات. فإن تلك هي «اليقظة» التي ذكرها في أول كتابه، وإنما أراد: طريق أرباب التوسط والنهايات.

وعلى هذا: فالبرق ــ الذي أشار إليه ــ هو برق الأحوال، لا برق الأعمال، أو برق لا سبب له من السالك. إنما هو مجرد موهبة.

والدليل على أنه أراد ما يحصل لأرباب التوسط والنهايات: أنه أخذ ــ بعد تعريفه ــ يفرق بينه وبين الوجد.

فقال «والفرق بينه وبين الوجد: أن الوجد يقع بعد الدخول فيه. والبرق قبله. فالوجد زاد. والبرق إذن».

يريد: أن «البرق» نور يقذفه الله في قلب العبد، ويبديه له. فيدعوه به إلى الدخول في الطريق. و«الوجد» هو شدة الطلب، وقوته الموجبة لتأجيج اللهيب من الشهود، كما تقدم.

«والوجد زاد» يعني: أنه يصحب السالك كما يصحبه زاده. بل هو من نفائس زاده «البرق إذن» يعني إذناً في السلوك، و«الإذن» إنما يفسح للسالك في المسير لا غير.

(درجات البرق)

قال «وهو ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: برق يلمع من جانب العِدَة في عين الرجاء. فيستكثر فيه العبد القليل من العطاء، ويستقل فيه الكثير من الإعياء، ويستحلي فيه مرارة القضاء».

يعني بالعِدَة: ما وعد الله أولياءه من أنواع الكرامة في هذه الدار وعند اللقاء.

وقوله «يلمع في عين الرجاء» أي يبدو في حقيقة «الرجاء» من أفقه وناحيته. فيوجب له ذلك استكثار القليل، ولا قليل من الله من عطائه، والحامل له على هذا الاستكثار: أربعة أمور:

أحدها: نظره إلى جلالة معطية وعظمته.

الثاني: احتقاره لنفسه. فإن ازدراءه لها: يوجب استكثار ما يناله من سيده.

الثالث: محبته له. فإن المحبة إذا تمكنت من العبد استكثر قليل ما يناله من محبوبه.

الرابع: أن هذا ــ قبل العطاء ــ لم يكن له إلف به، ولا اتصال بالعطية. فلما فاجأته: استكثرها.

وأما «استقلاله الكثير من الإعياء» ــ وهو التعب والنصب ــ فلأنه لما بدا له برق الوعود من أفق الرجاء: حمله ذلك على الجد والطلب. وحمل عنه مشقة السير. فلم يجد لذلك من مَسِّ الإعياء والنصب ما يجده من لم يشم ذلك.

وكذلك «استحلاؤه ــ في هذا البرق ــ مرارة القضاء» وهو البلاء الذي يختبر به الله عز وجل عباده، ليبلوهم أيهم أصبر وأصدق، وأعظم إيماناً، ومحبة وتوكلا وإنابة؟ فإذا لاح للسالك هذا البرق: استحلى فيه مرارة القضاء.

قال «**الدرجة الثانية:** برق يلمع من جانب الوعيد في عين الحذر. فيستقصر فيه العبد الطويلَ من الأمل، و يزهد في الخلق على القرب. و يرغب في تطهير السر».

هذا البرق أفُقه وعينه: غير أفق البرق الأول. فإن هذا يلمع من أفق

الحذر، وذاك من أفق الرجاء. فإذا شام هذا البرق: استقصر فيه الطويل من الأمل. وتخيل في كل وقت: أن المنية تعافصه. وتفاجئه. فاشتد حذره من هجومها، مخافة أن تحل به عقوبة الله، ويحال بينه وبين الاستعتاب والتأهب للقاء. فيلقى ربه قبل الطهر التام. فلا يؤذن له بالدخول عليه بغير طهارة. كما أنه لم يؤذن له في دار التكليف بالدخول عليه للصلاة بغير طهارة.

وهذا يُذكّر العباد بالتطهر للموافاة والقدوم عليه، والدخول وقت اللقاء لمن عقل عن الله، وفهم أسرار العبادات. فإذا كان العبد لا يدخل عليه حتى يستقبل بيته المحرم بوجهه، ويستر عورته، ويطهر بدنه وثيابه، وموضع مقامه بين يديه. ثم يخلص له النية. فهكذا الدخول عليه وقت اللقاء، لا يحصل إلا بأن يستقبل ربه بقلبه كله. ويستر عوراته الباطنة بلباس التقوى. ويطهر قلبه وروحه وجوارحه من أدناسها الظاهرة والباطنة. ويتطهر لله طهراً كاملا. ويتأهب للدخول أكمل تأهب. وأوقات الصلاة نظير وقت الموافاة.

فإذا تأهب العبد قبل الوقت: جاءه الوقت وهو متأهب. فيدخل على الله. وإذا فرط في التأهب: خيف عليه من خروج الوقت قبل التأهب. إذ هجوم وقت الموافاة مُضَيَّق لا يقبل التوسعة. فلا يمكّن العبد من التطهر والتأهب عند هجوم الوقت. بل يقال له: هيهات، فات ما فات، وقد بعدت بينك وبين التطهر المسافات. فمن شام برق الوعيد بقصر الأمل: لم يزل على طهارة.

وأما «تزهيده في الخلق على القرب» وإن كانوا أقاربه أو مناسبيه، أو مجاوريه وملاصقيه، أو معاشريه ومخالطيه: فلكمال حذره، واستعداده واشتغاله بما أمامه، وملاحظة الوعيد من أفق ذلك البارق الذي ليس بِخُلّب، بل هو أصدق بارق.

ويحتمل أن يرد بقوله «عن قرب» أي عن أقرب وقت. فلا ينتظر بزهده فيهم: أملا يؤمله. ولا وقتاً يستقبله.

قوله «و يرغب في تطهير السر» يعني تطهير سره عما سوى الله. وقد تقدم بيانه.

قال «**الدرجة الثالثة:** برق يلمع من جانب اللطف في عين الافتقار. فينشىء سحابَ السرور. ويمطر مطر الطرب. ويجري من نهر الافتخار».

هذا البرق يلمع من أفق ملاطفة الرب تعالى لعبده بأنواع الملاطفات. ومطلع هذا البرق: في عين الافتخار، الذي هو باب السلوك إلى الله تعالى، والطريق الأعظم الذي لا يدخل عليه إلا منه. وكل طريق سواه فسدود. ومع هذا فلا يصل العبد منه إلا بالمتابعة. فلا طريق إلى الله ألبتة أبداً ــ ولو تَعَنَّى المتعنون، وتمنى المتمنون ــ إلا الافتقار، ومتابعة الرسول فقط. فلا يتعب السالك نفسه في غير هذه الطريق. فإنه على غير شيء. وهو صيد الوحوش والسباع.

قوله «فينشىء سحاب السرور» أي ينشىء للعبد سروراً خاصاً وفرحاً بربه لا عهد له بمثله، ولا نظير له في الدنيا، ونفحة من نعيم الجنة، ونسمة من ريح شمالهم. فإذا نشأ له ذلك السحاب أمطر عليه صَيِّب الطرب، فطرب باطنه وسِرُّه لما ورد عليه من عند سيده ووليه. وإذا اشتد ذلك الطرب. جرى به نهر الافتخار، يتميز به عن أبناء جنسه بما خصه الله به.

وإما إن يريد به: افتخاره على الشيطان. وهذه مخيلة محمودة، طرباً وافتخاراً عليه. فإن الله لا يكره ذلك. ولهذا يحب المختال بين الصفين عند الحرب، لما في ذلك من مراغمة أعدائه، ويحب الخيلاء عند الصدقة ــ كما جاء ذلك مصرحا به في الحديث ــ لسرٍّ عجيب، يعرفه أولو الصدقات والبذل من نفوسهم عند ارتياحهم للعطاء، وابتهاجهم به، واختيالهم على النفس الشحيحة الأمارة بالبخل. وعلى الشيطان المزين لها ذلك:

وهم يُنْفِدون المال في أول الغنى ... ويستأنفون الصبر في آخر الصبر
مغاوير للعليا، مغابير للجِمَى ... مفاريج للغُمَّى، مداريك للوتر
وتأخذهم في ساعة الجود هِزَّة ... كما تأخذ المطراب عن نزوة الخمر

فهذا الافتخار من تمام العبودية.

أو يريد به: أنه حريٌّ بالافتخار بما تميز به، ولم يفتخر به إبقاء على عبوديته وافتقاره. وكلا المعنين صحيح. والله أعلم.

وسر ذلك: أن العبد إذا لاحظ ما هو فيه من الألطاف، وشهده من عين المنة، ومحض الجود: شهد مع ذلك فقره إليه في كل لحظة، وعدم استغنائه عنه طرفة عين. فكان ذلك من أعظم أبواب الشكر، وأسباب المزيد، وتوالي النعم عليه. وكلما توالت عليه النعم: أنشأت في قلبه سحائب السرور. وإذا انبسطت هذه السحائب في سماء قلبه، وامتلأ بها أفقه: أمطرت عليه وابل الطرب بما هو فيه من لذيذ السرور. فإن لم يصبه وابل فطَلٌّ. وحينئذ يجري على لسانه وظاهره نهر الافتخار من غير عُجب ولا فخر، بل فرحا بفضل الله ورحمته، كما قال تعالى: ﴿ قل: بفضل الله وبرحمته، فبذلك فليفرحوا ﴾ فالافتخار على ظاهره، والافتقار والانكسار في باطنه، ولا ينافي أحدهما الآخر..

وتأمل قول النبي صلى الله عليه وسلم «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» فكيف أخبر بفضل الله ومنته عليه. وأخبر أن ذلك لم يصدر منه افتخاراً به على من دونه، ولكن إظهاراً لنعمة الله عليه، وإعلاما للأمة بقدر إمامهم ومتبوعهم عند الله، وعلو منزلته لديه. لتعرف الأمة نعمة الله عليه وعليهم.

ويشبه هذا قول يوسف الصديق للعزيز ﴿ اجعلني علىٰ خزائنِ الأرضِ إني حَفيظ عَليم ﴾ [1] فإخباره عن نفسه بذلك، لما كان متضمنا لمصلحة تعود على العزيز وعلى الأمة، وعلى نفسه: كان حسنا. إذ لم يقصد به الفخر عليهم، فصدر الكلمة والحامل عليها يُحَسِّنها ويُهَجِّنها. وصورته واحدة.

ومنها منزلة «الذوق»

و«الذوق» مباشرة الحاسة الظاهرة والباطنة للملائم والمنافر. ولا يختص

(١) سورة يوسف الآية ٥٥.

ذلك بحاسة الفم في لغة القرآن، بل ولا في لغة العرب. قال الله تعالى: ﴿ذوقوا عذاب الحريق﴾[1] وقال: ﴿فذوقوا العذابَ بما كُنتم تكفرونَ﴾[2] وقال تعالى: ﴿هذا فليذوقوه حَميم وغَسَّاق﴾[3] ﴿فأذاقها اللهُ لباسَ الجوع والخوفِ بما كانوا يَصْنَعُونَ﴾[4].

فتأمل كيف جمع بين الذوق واللباس، ليدل على مباشرة المذوق وإحاطته وشموله. فأفاد الإخبار عن إذاقته: أنه واقع مباشر غير منتظر. فإن الخوف قد يتوقع ولا يباشر، وأفاد الإخبار عن لباسه: أنه محيط شامل كاللباس للبدن.

وفي الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم «ذاق طعمَ الإيمان: من رضي بالله رباً، وبالإسلام دينا. وبمحمد ــ صلى الله عليه وسلم ــ رسولا» فأخبر: أن للإيمان طعما، وأن القلب يذوقه كما يذوق الفم الطعام والشراب.

وقد عبر النبي صلى الله عليه وسلم عن إدراك حقيقة الإيمان، والإحسان، وحصوله للقلب ومباشرته له: بالذوق تارة، وبالطعام والشراب تارة، وبوجود الحلاوة تارة، كما قال «ذاق طعم الإيمان» ثلاث من كُنَّ فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما. ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله. ومن كان يكره أن يرجع في الكفر ــ بعد إذ أنقذه الله منه ــ كما يكره أن يلقى في النار».

ولما نهاهم عن الوصال قالوا «إنك تواصل، قال: إني لست كهيئتكم، إني أُطعمَ وأُسْقَى» وفي لفظ «إني أَظَلُّ عند ربي يطعمني و يسقيني» وفي لفظ «إن لي مُطْعِما يطعمني، وساقياً يسقيني».

وقد غلط حجاب من ظن أن هذا طعام وشراب حِسِّي للفم. ولو كان كما ظنه هذا الظان: لما كان صائما، فضلا عن أن يكون مواصلا. ولما صح

---

(1) سورة آل عمران الآية ١٨١.
(2) سورة آل عمران الآية ١٠٦.
(3) سورة ص الآية ٥٧.
(4) سورة النحل الآية ١١٢.

جوابه بقوله «إني لست كهيئتكم» فأجاب بالفرق بينه وبينهم. ولو كان يأكل ويشرب بفيه الكريم حسا، لكان الجواب أن يقول: وأنا لست أواصل أيضاً. فلما أقرهم على قولهم «إنك تواصل» عُلم أنه صلى الله عليه وسلم كان يمسك عن الطعام والشراب، ويكتفي بذلك الطعام والشراب العالي الروحاني، الذي يغني عن الطعام والشراب المشترك الحسي.

وهذا الذوق هو الذي استدل به هرقل على صحة النبوة، حيث قال لأبي سفيان «فهل يرتد أحد منهم سَخَطة لدينه؟ فقال: لا قال: وكذلك الإيمان، إذا خالطت حلاوته بشاشة القلوب».

فاستدل بما يحصل لأتباعه من ذوق الإيمان ـــ الذي خالطت بشاشته القلوب: لم يسخطه ذلك القلب أبداً ـــ على أنه دعوة نبوة ورسالة، لا دعوى ملك ورياسة.

والمقصود: أن ذوق حلاوة الإيمان والإحسان، أمر يجده القلب. تكون نسبته إليه كنسبة ذوق حلاوة الطعام إلى الفم، وذوق حلاوة الجماع إلى إلفة النفس. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم «حتى تذوق عسيلته. ويذوق عسيلتك» فللإيمان طعم وحلاوة يتعلق بها ذوق ووجد. ولا تزول الشبه والشكوك عن القلب إلا إذا وصل العبد إلى هذه الحال. فباشر الإيمان قلبه حقيقة المباشر. فيذوق طعمه ويجد حلاوته. والله الموفق.

(باب الذوق)

قال صاحب المنازل (باب الذوق) قال الله تعالى: ﴿ هذا ذِكْرٌ ﴾[1].

في تنزيل هذه الآية على الذوق صعوبة. والذي يظهر ـــ والله أعلم ـــ أن أراد: أن الذوق مقدمة الشراب، كما أن التذكر مقدمة المعرفة، ومنه يَدْخُل إلى

---

(١) سورة ص الآية ٤٩.

مقام الإيمان والإحسان. فإنه إذا تذكر أبصر الحقيقة، كما قال تعالى: ﴿ تذكروا فإذا هم مُبْصِرونَ ﴾[1] فالتذكر يوجب التبصر، فيكون له الإيمان بعد التبصر ذوقاً وعياناً. ولهذا قال بعده: ﴿ وإن للمتقينَ لحسنُ مآب: جَنَّاتُ عدن ﴾[2] فالتذكر بهذا الذكر، الذي قصه الله تعالى: يشهد صاحبه الإيمان بالمعاد، وما أعد لأوليائه عند لقائه. فيصير إيمانهم بذلك ذوقا، لا خبرا محضا. لأنه نشأ عن تذكرهم بذكره سبحانه، وتأملهم حقائقه وأسراره، وما فيه من الهدى والبيان. فالتذكر سبب الذوق. والله سبحانه أعلم.

(تعريف الذوق)

قال «والذوق: أبقى من الوجد، وأجلى من البرق».

يريد به: أن منزلة «الذوق» أثبت وأرسخ من منزلة «الوجد» وذلك لأن أثر الذوق يبقى في القلب، و يطول بقاؤه. كما يبقى أثر ذوق الطعام والشراب في القوة الذائقة. و يبقى على البدن والروح. فإن «الذوق» مباشرة ــ كما تقدم ــ و«الوجد» عند الشيخ «لهيب يتأجج من شهود عارض مقلق» فهو عنده من العوارض، كالهيمان والقلق. فإنه ينشأ من مكاشفة لا تدوم. فلذلك جعله أبقى من الوجد.

وأما قوله «وأجلى من البرق» فإن البرق أسرع انقضاء، وكشفه دون كشف الذوق. وهذا صحيح.

ولكن جعله «الذوق» أبقى من «الوجد» وأعلى منه: فيه نظر. وقد يقال: إن النبي صلى الله عليه وسلم جعل «الوجد» فوق «الذوق» وأعلى منزلة منه، فإنه قال «ثلاث من كُنَّ فيه وجد بهن حلاوة الإيمان ــ الحديث» وقال في الذوق «ذاق طعم الإيمان» فوَجْدُ حلاوة الشيء المذوق: أخص من مجرد ذوقه.

---

(١) سورة الأعراف الآية ٢٠١.

(٢) سورة صٓ الآية (٤٩-٥٠).

ولما كانت الحلاوة أخص من الطعم: قرن بها الوجد الذي هو أخص من مجرد الذوق. فقرن الأخص، والأعم بالأعم.

وليس المراد بوجد حلاوة الإيمان: الوجد الذي هو لهيب القلب. فإن ذلك مصدر وجد بالشيء وَجْدا، وإنما هو من الوجود الذي هو الثبوت. فصدر هذا الفعل: الوجود والوجدان، فوجَدَ الشي يجده وجدانا: إذا حصل له وثبت. كما يجد الفاقد الشيء الذي بعد منه. ومنه قوله تعالى: ﴿ ووجدَ الله عندهُ ﴾[1] وقوله: ﴿ ثمَّ يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ﴾[2] وقوله: ﴿ ألم يجدكَ يتيماً فآوىٰ * ووجدكَ ضالاً فَهدىٰ * ووجدكَ عائلاً فأغنىٰ ؟ ﴾[3] وقوله: ﴿ إنّا وَجَدْناهُ صَابِراً ﴾[4] فهذا كله من الوجود والثبوت. وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم «وجد بهن حلاوة الإيمان».

فوجدان الشيء: ثبوته واستقراره. ولا ريب أن ذوق طعم الإيمان وجدان له. إذ يمتنع حصول هذا الذوق من غير وجدان. ولكن اصطلاح كثير من القوم على أن الذائق أخص من الواجد. فكأنه شارك الواجد في الحصول، وامتاز عنه بالذوق. فإنه قد يجد الشيء ولا يذوقه الذوق التام.

وهذا ليس كما قالوه. بل وجود هذه الحقائق للقلب: ذوق لها وزيادة، وثبوت واستقرار. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(درجات الذوق)

قال «وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: ذوق التصديق طعم العِدَة. فلا يعقله ظن، ولا يقطعه أمل. ولا تعوقه أمنية».

---

(١) سورة النور الآية ٣٩.
(٢) سورة النساء الآية ١١٠.
(٣) سورة الضحى الآية (٦-٧-٨).
(٤) سورة ص الآية ٤٤.

يريد: أن العبد المصدق إذا ذاق طعم الوعد من الله على إيمانه وتصديقه وطاعته: ثبت على حكم الوعد واستقام.

«فلم يعقله ظن» أي لم يحبسه ظن، تقول: عقلت فلانا عن كذا، أي منعته عنه وصددته، ومنه عقال البعير، لأنه يحبسه عن الشرود. ومنه: العقل. لأنه يحبس صاحبه عن فعل ما لا يحسن ولا يجمل. ومنه: عقلت الكلام، وعقلت معناه: إذا حبسته في صدرك، وحصّلته في قلبك، بعد أن لم يكن حاصلا عندك. ومنه: العقل للدية. لأنها تمنع آخذها من العدوان على الجاني وعصبته.

والمقصود: أن ذوق طعم الإيمان بوعد الله يمنع الذائق أن يحبسه ظن عن الجد في الطلب، والسير إلى ربه. و«الظن» هو الوقوف عن الجزم بصحة الوعد والوعيد، بحيث لا يترجح عنده جانب التصديق.

وكأن الشيخ يقول: الذائق بالتصديق طعم الوعد، لا يعارضه ظن يعقله عن صدق الطلب، ويحبس عزمته عن الجد فيه. وفي حديث «سيد الاستغفار» قوله «وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت» أي مقيم على التصديق بوعدك، وعلى القيام بعهدك، بحسب استطاعتي.

والحامل على هذه الإقامة والثبات: ذوق طعم الإيمان، ومباشرته للقلب. ولو كان الإيمان مجازا ـــ لا حقيقة ـــ لم يثبت القلب على حكم الوعد، والوفاء بالعهد. ولا يفيد في هذا المقام إلا ذوق طعم الإيمان. وثوب العارية لا يجمل لابسه. ولا سيما إذا عرف الناس أنه ليس له، وأنه عارية عليه، كما قيل:

ثوب الرياء يَشِفُّ عما تحته ... فإذا اشتملت به فإنك عاري

وكان بعض الصحابة يكثر التلبية في إحرامه، ثم يقول «لبيك، لو كان رياء لاضمحل» وقد نفى الله تعالى الإيمان عمن ادعاه. وليس له فيه ذوق. فقال تعالى: ﴿قالت الأعرابُ: آمنّا، قُلْ: لم تؤمنوا، ولكنْ قولوا أسلمنا. ولمّا

يدخلِ الإيمانُ في قُلوبِكُمْ ﴾(١) فهؤلاء مسلمون، وليسوا بمؤمنين. لأنهم ليسوا ممن باشر الإيمان قلبه، فذاق حلاوته وطعمه. وهذا حال أكثر المنتسبين إلى الإسلام. وليس هؤلاء كفاراً. فإنه سبحانه أثبت لهم الإسلام بقوله: ﴿ ولكن قولوا أسلمنا ﴾ ولم يرد: قولوا بألسنتكم، من غير مواطأة القلب. فإنه فرق بين قولهم «آمنا» وقولهم «أسلمنا» ولكن لما لم يذوقوا طعم الإيمان، قال «لم تؤمنوا» ووعدهم سبحانه وتعالى ــ مع ذلك ــ على طاعتهم أن لا ينقصهم من أجور أعمالهم شيئاً.

ثم ذكر أهل الإيمان الذين ذاقوا طعمه، وهم الذين آمنوا به وبرسوله. ثم لم يرتابوا في إيمانهم. وإنما انتفى عنهم الريب: لأن الإيمان قد باشر قلوبهم. وخالطتها بشاشته. فلم يبق للريب فيه موضع. وصَدَّق ذلك الذوق: بذلهم أحب شيء إليهم في رضى ربهم تعالى. وهو أموالهم وأنفسهم. ومن الممتنع: حصول هذا البذل من غير ذوق طعم الإيمان، ووجود حلاوته. فإن ذلك إنما يحصل بصدق الذوق والوجد. كما قال الحسن «ليس الإيمان بالتمني، ولا بالتحلي، ولكن ما وقر في القلب، وصدقه العمل».

فالذوق والوجد: أمر باطن، والعمل دليل عليه ومصدق له. كما أن الريب والشك والنفاق: أمر باطن. والعمل دليل عليه ومصدق له. فالأعمال ثمرات العلوم والعقائد. فاليقين: يثمر الجهاد، ومقامات الإحسان. فعلى حسب قوته تكون ثمرته ونتيجته. والريب والشك: يثمر الأعمال المناسبة له. وبالله التوفيق.

قوله «ولا يقطعه أمل» أي من علامات الذوق: أن لا يقطع صاحبه عن طلبه أمر دنيا، وطمع في غرض من أغراضها. فإن الأمل والطمع يقطعان طريق القلب في سيره إلى مطلوبه.

---

(١) سورة الحجرات الآية ١٤.

ولم يقل الشيخ «إنه لا يكون له أمل» بل قال «لا يقطعه أمل» فإن الأمل إذا قام به ولم يقطعه: لم يضره، وإن عوق سيره بعض التعويق. وإنما البلاء في الأمل القاطع للقلب عن سيره إلى الله.

وعند الطائفة: أن كل ما سوى الله، فإرادته: أمل قاطع، كائناً ما كان. فمن كان ذلك أمله، ومنتهى طلبه: فليس من أهل ذوق الإيمان. فإنه من ذاق حلاوة معرفة الله والقرب منه، والأنس به: لم يكن له أمل في غيره. وإن تعلق أمله بسواه، فهو لإعانته على مرضاته ومحابه. فهو يؤمله لأجله، لا يؤمله معه.

فإن قلت: فما الذي يقطع به العبد هذا الأمل؟.

قلت: قوة رغبته في المطلب الأعلى، ليس شيء أعلى منه. ومعرفته بخسة ما يؤمَّل دونه، وسرعة ذهابه. فيوشك انقطاعه. وأنه في الحقيقة كخيال طيف، أو سحابة صيف. فهو ظل زائل، ونجم قد تدلَّى للغروب. فهو عن قريب آفل. قال النبي صلى الله عليه وسلم «ما لي وللدنيا؟ إنما أنا كراكب قالَ في ظل شجرة ثم راح وتركها» وقال «ما الدنيا في الآخرة إلا كما يُدْخِلُ أحَدُكمْ إصبعه في الْيَمِّ، فلينظر: بم ترجع؟» فشبه الدنيا في جنب الآخرة بما يعلق على الإصبع من البلل حينُ تُغْمَس في البحر.

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه «لو أن الدنيا من أولها إلى آخرها أوتيها رجل، ثم جاءه الموت: لكان بمنزلة من رأى في منامه ما يسره. ثم استيقظ فإذا ليس في يده شيء».

وقال مطرف بن عبد الله — أو غيره — «نعيم الدنيا بحذافيره في جنب نعيم الآخرة: أقل من ذرة في جنب جبال الدنيا».

ومن حَدَّق عين بصيرته في الدنيا والآخرة: علم أن الأمر كذلك.

فكيف يليق بصحيح العقل والمعرفة: أن يقطعه أمل من هذا الجزء الحقير عن نعيم لا يزول، ولا يضمحل؟ فضلا عن أن يقطعه عن طلب مَنْ نسبة هذا

النعيم الدائم إلى نعيم معرفته ومحبته، والأنس به، والفرح بقربه، كنسبة نعيم الدنيا إلى نعيم الجنة؟ قال الله تعالى: ﴿وعدَ اللهُ المؤمنينَ والمؤمناتِ جناتٍ تجري من تحتها الأنهارُ. خالدينَ فيها ومساكنَ طيبةً في جناتِ عدنٍ، ورضوانٌ مِنَ اللهِ أكبر﴾(١) فيسيرٌ من رضوانه — ولا يقال له يسير — أكبر من الجنات وما فيها.

وفي حديث الرؤية «فوالله ما أعطاهم الله شيئاً أحب إليهم من النظر إلى وجهه» وفي حديث آخر «إنهم إذا رأوه — سبحانه — لم يلتفتوا إلى شيء مما هم فيه من النعيم، حتى يتوارى عنهم».

فمن قطعه عن هذا أمل، فقد فاز بالحرمان. ورضي لنفسه بغاية الخسران، والله المستعان. وعليه التكلان. وما شاء الله كان.

قوله «ولا تعوقه أمنية» الأمنية: هي ما يتمناه العبد من الحظوظ. وجمعها أماني. والفرق بينها وبين «الأمل» أن الأمل يتعلق بما يرجى وجوده. والأمنية: قد تتعلق بما لا يرجى حصوله. كما يتمنى العاجز المراتب العالية.

والأماني الباطلة: هي رؤوس أموال المفاليس. بها يقطعون أوقاتهم و يلتذون بها، كالتذاذ من زال عقله بالمسكر، أو بالخيالات الباطلة.

وفي الحديث المرفوع «الكَيِّس مَنْ دَانَ نفسه، وعمل لما بعد الموت. والعاجز من أتبع نفسه هواها، وتَمَنَّى على الله الأماني».

ولا يرضى بالأماني عن الحقائق إلا ذوو النفوس الدنيئة الساقطة. كما قيل:

واترك مُنَى النفس. لا تحسبه يشبعها إن المنَى رأس أموال المفاليس

وأمنية الرجل تدل على علو همته وخستها. وفي أثر إلٰهي «إني لا أنظر إلى

(١) سورة التوبة الآية ٧٢.

كلام الحكيم، وإنما أنظر إلى همته» والعامة تقول: قيمة كل امرى ما يحسنه. والعارفون يقولون: قيمة كل امرىء ما يطلب.

قال «الدرجة الثانية: ذوق الإرادة طعم الأنس. فلا يعلق به شاغل ولا يفسده عارض. ولا تكدره تفرقة».

«الإرادة» وصف المريد. والفرق بين هذه الدرجة والتي قبلها: أن الأولى وصف حال العابد الذي ذاق بتصديقه طعم وعد الرب عز وجل، فجَدَّ في العبادة. وأعمال البر، لثقته بالوعد عليها. وصاحب هذه الدرجة: ذاقت إرادته طعم الأنس. فهي حال المريد.

ولهذا علق حال صاحب الدرجة الأولى: بالوعد الجميل. وعلق حال صاحب هذه الدرجة: بالأنس بالله. والأنس به سبحانه أعلى من الأنس بما يرجوه العابد من نعيم الجنة. فإذا المريد طعم الأنس جَدَّ في إرادته، وا[illegible] حفظ أنسه، وتحصيل الأسباب المقوية له.

«فلا يعلق به شاغل» أي لا يتعلق به شيء يشغله عن سلوكه، وسيره إلى الله، لشدة طلبه الباعث عليه أنسُه، الذي قد ذاق طعمه، وتلذذ بحلاوته.

والأنس بالله: حالة وجدانية. وهي من مقامات الإحسان، تقوى بثلاثة أشياء: دوام الذكر، وصدق المحبة، وإحسان العمل.

وقوة الأنس وضعفه: على حسب قوة القرب. فكلما كان القلب من ربه أقرب، كان أنسه به أقوى. وكلما كان منه أبعد، كانت الوحشة بينه وبين ربه أشد.

قوله «ولا يفسده عارض» العارض المفسد: هو الذي يعذل المحب، ويلومه على النشاط في رضى محبوبه وطاعته، ويدعوه إلى الالتفات إليه، والوقوف معه دون مطلبه العالي. فهو كالذي يجيء عَرْضاً يمنع المار في طريقه عن المرور، ويلفته عن وجهة مقصده إلى غيرها.

وهذا «العارض» عند القوم: هو إرادة السوي. فإن كل ما سوى الله فهو عارض. وإرادة السوي: توقف السالك، وتنكس الطالب، وتحجب الواصل. فإياك وإراده السوي وإن علا. فإنك تحجب عن الله بقدر إرادتك لغيره. قال تعالى إخباراً عن عباده المقربين: ﴿ إنما نطعمكم لوجهِ اللهِ. لا نريدُ منكم جزاء ولا شكوراً ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ ولا تطرد الَّذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يُريدونَ وجههُ ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ وما لأحدٍ عندهُ مِنْ نعمةٍ تُجزى. إلا ابتغاء وجهَ ربّهِ الأعلى ﴾[3].

قوله «ولا تكدره تفرقه» الكدر: ضد الصفاء. والتفرقة: ضد الجمعية. والجمعية: هي جمع القلب والهمة على الله بالحضور معه بحال الأنس، خالياً من تفرقة الخواطر. و«التفرقة» من أعظم مكدرات القلب. وهي تزيل الصفاء الذي أثمره له الإسلام والإيمان والإحسان. فإن القلب يصفو بذلك. فتجيء التفرقة. فتكدر عليه ذلك الصفاء، وتُشَعِّث القلب. فيجد الصادق ألم ذلك الشعث وأذاه. فيجتهد في لمه، ولا يُلِمُّ شعثُ القلوب بشيء غير الإقبال على الله والإعراض عما سواه. فهناك يلم شعثه، ويزول كدره، ويصح سفره. ويجد روح الحياة، ويذوق طعم الحياة الملكية.

قال «**الدرجة الثالثة**: ذوق الانقطاع: طعم الاتصال. وذوق الهمة: طعم الجمع. وذوق المسامرة: طعم العيان».

والفرق بين هذه الدرجة، والتي قبلها: أن تلك بقاء مع الأحوال. وهذه الدرجة: خروج وفناء عن الأحوال. فإن المتمكن في حال فنائه عن الأسباب ــ أعمالا كانت، أو أحوالا ــ هو الذي يجد طعم الاتصال حقيقة. فإنه على حسب تجرده عن الالتفات إلى الأسباب يكون اتصاله. وعلى حسب التفاته

(١) سورة الدهر الآية ٩.
(١) سورة الأنعام الآية ٥٢.
(٢) سورة الليل الآية (١٩-٢٠).

إليها يكون انقطاعه. وكلما تمكن في جمع همّه على الحق سبحانه، وجد لذة الجمع عليه، وذاق طعم القرب منه، والأنس به.

فالانقطاع عند القوم: هو أنس القلب بغيره تعالى، والالتفات إلى ما سواه. والاتصال: تجريد التعلق به وحده. والانقطاع عما سواه بالكلية.

إذا عرفت هذا. فلنرجع إلى تفسير كلامه.

فقوله «ذوق الانقطاع طعم الاتصال» استعارة، وإلا فالذائق هو صاحب الانقطاع، لا نفس الانقطاع. فإنه هو الذي ذاق الانقطاع والاتصال. وبالجملة: فالمراد أن المنقطع هو المحجوب، والمتصل هو المشاهد بقلبه، المكاشف بسره.

وأحسن من التعبير بالاتصال: التعبير بالقرب[1]. فإنها العبارة السديدة. التي ارتضاها الله ورسوله في هذا المقام.

وأما التعبير بالوصل والاتصال: فعبارة غير سديدة. يتشبث بها الزنديق الملحد، والصديق الموحد. فالموحد: يريد بالاتصال: القرب. وبالانفصال والانقطاع: البعد. والملحد يريد به الحلول تارة والاتحاد تارة.

حتى قال بعض هؤلاء: المنقطع ليس في الحقيقة منقطعاً. بل لم يزل متصلا، لكنه كان غائباً عن المشاهدة. فلما شاهد وجد نفسه لم يكن منقطعاً. بل لم يزل متصلا.

قال: وليس قولنا «لم يزل متصلا» بسديد. فإنَ الاتصال لا يصح إلا بين اثنين. فلا المحجوب منقطعا. ولا المكاشف متصلا. وإنما هي عبارات للتقريب والتفهيم. وأنشد في ذلك:

---

(١) هذا صحيح، ولكن عند من؟ عند من يفرق بين العبد وبين الرب. فأما من يحاول دائماً، ويحرص كل الحرص في الدرجة الثالثة من كل منزل: أن يجمع. فلا تصلح لمقصوده إلا عبارة الاتصال والوصل. الذي يلزم من «الفناء» على معتقدهم.

مـا بـال عِيسـك لا يَقَرُّ قرارها　　وإلامَ ظِـلُّـك لا يني متنقـلا؟
فلسـوف تعلـم أن سيـرك لم يكن　　إلا إليـك إذ، بـلـغـت المنـزلا

وبإزاء هؤلاء طائفة غلظ حجابهم، وكثفت أرواحهم عن هذا الشأن. فزعموا: أن القرب والبعد والأنس ليس له حقيقة تتعلق بالخالق سبحانه. وإنما ذلك القرب من داره وجنته بالطاعات، وأنس القلب بما وعد عليها من الثواب، والبعد ضد ذلك. لأن العبد لا يقرب من ربه. ولا يبعد عنه. ولا يأنس به. وصرحوا بأنه لا يريده ولا يحبه. فلا يصح تعلق الإرادة والمحبة به. فسار هؤلاء مغربين. وسار أولئك مشرقين. كما قيل:

سـارت مـشـرِّقـة وسـرتُ مغـرِّبـا　　شـتـان بين مـشـرق ومـغـرب

ومصباح الموحد السالك على درب الرسول وطريقه: يتوقد ﴿من شجرةٍ مباركةٍ زيتونةٍ. لا شرقيةٍ ولا غربيةٍ. يكادُ زيتُها يُضيء ولو لم تمسَسْهُ نارٌ. نورٌ على نور. يهدي اللهُ لنوره من يشاء. و يضربُ اللهُ الأمثالَ للنَّاسِ﴾(١).

قوله «وذوق الهمة: طعم الجمع» جعل الهمة ذائقة، وإنما الذوق لصاحبها، توسعا و«الهمة» قد عبر عنها الشيخ فيما تقدم بأنها «ما يملك الانبعاث إلى المقصود صرفا» أي حالة وصفية لها سطوة وملكة، تحمل صاحبها على المقصود. وتبعثه عليه بعثاً لا يخالطه غيره.

فالهمة عندهم: طلب الحق، من غير التفات إلى غيره. و«الجمع» شهوده الفردانية التي تفنى فيها رسوم المشاهد. وهذا جمع في الربوبية.

وأعلى منه: الجمع في الألوهية وهو جمع قلبه وهمه وسره على محبوبه ومراضيه ومراده منه. فهو عكوف القلب بكليته على الله عز وجل. لا يلتفت عنه يَمْنة ولا يَسرة. فإذا ذاقت الهمة طعم هذا الجمع: اتصل اشتياق صاحبها،

---

(١) سورة النور الآية ٣٥.

وتأججت نيَران المحبة والطلب في قلبه. ويجد صبره عن محبوبه من أعظم كبائره. كما قيل:

والصبر يحمد في المواطن كله إلا عليك. فإنه لا يحمد

وقد تقدم ذكر الأثر الإلهي «إني لا أنظر إلى كلام الحكيم. وإنما أنظر إلى همته».

فلله همة نفس قطعت جميع الأكوان، وسارت فما ألقت عصى السير إلا بين يدي الرحمن. تبارك وتعالى، فسجدت بين يديه سجدة الشكر على الوصول إليه. فلم تزل ساجدة حتى قيل لها ﴿ يا أيتها النفسُ المطمئنةُ، ارجعي إلى ربكِ راضيةً مرضيةً فادخلي في عِبَادِي وادْخُلِي جَنَّتِي ﴾[1].

فسبحان من فاوت بين الخلق في هممهم، حتى ترى بين الهمتين أبعد مما بين المشرقين والمغربين. بل أبعد مما بين أسفل سافلين وأعلى عليين. وتلك مواهب العزيز الحكيم ﴿ ذلك فضلُ الله يؤتيهِ مَنْ يشاء. واللهُ ذو الفضلِ العظيم ﴾[2].

قوله «وذوق المسامرة: طعم العيان» مرادهم بالمسامرة: مناجاة القلب ربه، وإن سكت اللسان، فلذة استيلاء ذكره تعالى، ومحبته على قلب العبد، وحضوره بين يديه، وأنسه به، وقربه منه، حتى يصير كأنه يخاطبه ويسامره، ويعتذر إليه تارة، ويتملقه تارة، ويثني عليه تارة، حتى يبقى القلب ناطقاً بقوله «أنت الله الذي لا إله إلا أنت» من غير تكلف له بذلك. بل يبقى هذا حالا له ومقاما. ولا ينكر وصول القوم إلى هذا[3]. فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه» فإذا بلغ في مقام الإحسان بحيث يكون كأنه يرى الله سبحانه. فهكذا مخاطبته ومناجاته له.

---

(١) سورة الفجر الآية ٢٧-٢٨-٢٩-٣٠

(٢) سورة الحديد الآية ٢١.

(٣) أما المؤمنون الصادقون فنعم. وأما الصوفية: فهيهات ثم هيهات.

لكن الأولى العدول عن لفظ «المسامرة» إلى «المناجاة» فإنه اللفظ الذي اختاره رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا. وعبر به عن حال العبد بقوله «إذا قام أحدكم في الصلاة؟ فإنه يناجي ربه» وفي الحديث الآخر «كلكم يناجي ربه. فلا يجهر بعضكم على بعض».

فلا تعدل عن ألفاظه صلى الله عليه وسلم. فإنها معصومة، وصادرة عن معصوم، والإجمال والإشكال في اصطلاحات القوم وأوضاعهم. وبالله التوفيق.

ومن ذلك: منزلة «اللحظ»

قال شيخ الإسلام:

(باب اللحظ) قال الله تعالى: ﴿ولكن انظر إلى الجبلِ. فإن استقرَّ مَكانهُ فسوفَ تَراني﴾[1].

قلت: يريد ــ والله أعلم ــ بالاستشهاد بالآية: أن الله سبحانه أراد أن يُري موسى صلى الله عليه وسلم من كمال عظمته وجلاله ما يعلم به أن القوة البشرية في هذه الدار لا تثبت لرؤيته ومشاهدته عيانا. لصيرورة الجبل دَكّاً عند تجلي ربه سبحانه أدنى تجلٍّ. كما رواه ابن جرير في تفسيره من حديث حماد بن سلمة: أخبرنا ثابت عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم﴿ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا﴾قال حماد: هكذا ــ ووضع الإبهام على مِفْصَل الخنصر الأيمن ــ فقال حميد لثابتٍ: أتُحَدِّث بمثلي هذا؟ فضرب ثابت صدر حميد ضربة بيده. وقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث به، وأنا لا أحدثِ به؟» رواه الحاكم في صحيحه وقال: هو على شرط مسلم. وهو كما قال.

والمقصود: أن الشيخ استشهد بهذه الآية في باب «اللحظ» لأن الله سبحانه أمر موسى أن ينظر إلى الجبل حين تجلى له ربه. فرأى أثر التجلي في الجبل دَكّاً. فخرَّ موسى صعقا.

---

(١) سورة الأعراف الآية ١٤٣.

قال الشيخ «اللحظ: لمح مُسْتَرِق» الصواب قراءة هذه الكلمة على الصفة بالتخفيف. فوصف «اللمح» بأنه «مسترق» كما يقال: سارقته النظر. وهو لمح بخفية، بحيث لا يشعر به الملموح.

ولهذا الاستراق أسباب. منها: تعظيم الملموح وإجلاله. فالناظر يسارقه النظر. ولا يُحِدُّ نظره إليه إجلالا له. كما كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يحدون النظر إليه إجلالا له. وقال عمرو بن العاص «لم أكن أملأ عيني منه إجلالا له. ولو سئلت: أن أصفه لكم لما قدرت. لأني لم أكن أملأ عيني منه».

ومنها: خوف اللامح سطوته. ومنها محبته. ومنها الحياء منه. ومنها ضعف القوة الباصرة عن التحديق فيه. وهذا السبب هو السبب الغالب في هذا الباب.

ويجوز أن تقرأ بكسر الراء وتشديد القاف. أي نظراً يسترقُّ صاحبه. أي يأسر قلبه ويجعله رقيقاً ــ أي عبداً مملوكاً للمنظور إليه ــ لما شاهد من جماله وكماله، فاسترقَّ قلبه. فلم يكن بينه وبين رِقِّه له إلا مجرد وقوع لحظه عليه.

فهكذا صاحب هذه الحال إذا لاحظ بقلبه جلال الربوبية. وكمال الرب سبحانه، وكمال نعوته، ومواقع لطفه وفضله، وبره وإحسانه: استرق قلبُه له وصارت له عبودية خاصة.

(درجات اللحظ)

قال «وهو في هذا الباب على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: ملاحظة الفضل سَبْقا. وهي تقطع طريق السؤال، إلا ما استحقته الربوبية من إظهار التذلل لها. وتنبت السرور، إلا ما يشوبه من حذر المكر. وتبعث على الشكر إلا ما قام به الحق عز وجل من حق الصفة».

الشيخ عادته في كل باب أن يقول: وهو على ثلاث درجات. قال هٰهنا «وهو في هذا الباب على ثلاث درجات» فعين هذا الباب هنا دون غيره من الأبواب. لأن «اللحظ» مشترك بين لحظ البصر، ولحظ البصيرة. والشيخ إنما أراد هٰهنا هذا الثاني دون الأول. فإن كلامه فيه خاصة. وهو لما صَدَّر بالآية والأمر بالنظر فيها: إنما توجه إلى الأمر بنظر العين، استدرك كلامه.

وقال: اللحظ الذي نشير إليه في هذا الباب ليس هو لحظ العين. والله أعلم.

قوله «ملاحظة الفضل سبقا» الفضل: هو العطاء الإلهي. و«السبق» هو ما سبق له بالتقدير قبل خروجه إلى الدنيا. كما قال تعالى: ﴿ إن الَّذينَ سبقت لهم منا الحسنىٰ أولئكَ عَنْها مُبْعَدونَ ﴾(١) قال: ﴿ ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين * إنهم لهم المنصورون * وإن جندنا لهم الغالبون ﴾(٢) وهذا الكلام يفسر على معنيين:

أحدهما: أن العبد إذا رأى ما قدره الله له قد سبق به تقديره ــ فهو واصل إليه لا محالة. ولا بد أن يناله ــ سكن جأشه. واطمأن قلبه، ووطن نفسه، وعلم أن ما أصابه لم يكن ليُخْطِئه. وما أخطأه لم يكن ليصيبه. وأنه ما يفتح الله له وللناس من رحمة فلا ممسك لها. وما يمسك فلا مرسل له من بعده. فإذا تيقن ذلك، وذاق طعم الإيمان به: قطع ذلك عليه طريق الطلب من ربه. لأن ما سبق له به القدر كائن واصل لا محالة.

ثم استدرك الشيخ: أن العبد لا بد له من سؤال ربه، والطلب منه. فقال:

«إلا ما استحقته الربوبية من إظهار التذلل لها» أي لا يعتقد أن سؤاله وطلبه يجلب له ما ينفعه. ويدفع عنه ما يحذره. فإن القدر السابق قد استقر

(١) سورة الأنبياء الآية ١٠١.

(٢) سورة الصافات الآية (١٧١-١٧٣).

بوصول المقدَور إليه، سأله أو لم يسأله. ولكن يكون سؤاله على وجه التذلل، وإظهار فقر العبودية، وذلها بين يدي عز الربوبية. فإن الرب سبحانه يحب من عبده أن يسأله و يرغب إليه. لأن وصول بره وإحسانه إليه موقوف على سؤاله. بل هو المتفضل به ابتداء بلا سبب من العبد، ولا توسط سؤاله وطلبه. بل قَدَّرَ له ذلك الفضل بلا سبب من العبد، ثم أمره بسؤاله والطلبَ منه، إظهاراً لمرتبة العبودية والفقر والحاجة، واعترفاً بعز الربوبية. وكمال غنى الرب، وتفرده بالفضل والإحسان، وأن العبد لا غنى له عن فضله طرفة عين، فيأتي بالطلب والسؤال إتيانَ من يعلم: أنه لا يستحق بطلبه وسؤاله شيئاً. ولكن ربه تعالى يحب أن يُسأل، و يُرغَب إليه، و يُطلب منه. كما قال تعالى: ﴿ وقالَ ربكم ادعوني أستجبْ لكم ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ وإذا سألكَ عبادي عنّي؟ فإني قريبٌ. أجيبُ دعوةَ الداعِ إذا دعانِ. فليستجيبوا لي، وليؤمنوا بي لعلهم يَرْشُدون ﴾[2] وقال: ﴿ واسألوا الله من فضله ﴾[3] وقال: ﴿ قل ما يعبؤُا بكم ربي لولا دعاؤكم ﴾[4] وقال: ﴿ ادعوا رَبّكم تضرعاً وخُفية ﴾[5] وقال: ﴿ وادعوهُ خوفاً وطمعاً ﴾[6].

قال النبي صلى الله عليه وسلم «ليسأل أحدُكم رَبَّه كل شيء، حتى شِسْع نعله إذا انقطع. فإنه إن لم ييسره لم يتسير» وقال: «من لم يسألِ الله يغضبْ عليه» وروى الترمذي عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «سَلُوا الله من فضله. فإن الله يحب أن يُسأل من فضله. وما سُئل الله شيئاً أحبَّ إليه من العافية» وقال «إن لربكم في أيام دَهْركم نفَحات. فتعرضوا لنفحاته. واسألوا الله أن يستر عوراتكم، و يؤمن رَوعاتكم» وقال: «ما من داع يدعو الله بدعوة إلا آتاه بها أحد ثلاث: إما أن يعجل له حاجته، وإما أن

---

(١) سورة المؤمن الآية ٦٠.
(٢) سورة البقرة الآية ١٨٦.
(٣) سورة النساء الآية ٣٢.
(٤) سورة الفرقان الآية ٧٧.
(٥) سورة الأعراف الآية ٥٥.
(٦) سورة الأعراف الآية ٥٦.

يعطيه من الخير مثلها، وإما أن يصرف عنه من الشر مثلها. قالوا: إذاً نكثر يا رسول الله؟ قال: فالله أكثر» وقال «ليس شيء أكرم على الله من الدعاء».

وقال تعالى ـ في الحديث القدسي فيما رواه مسلم عن أبي ذر رضي الله عنه ـ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «يا عبادي، كلكم جائع إلا من أطعمته. فاستطعموني أطعمكم. يا عبادي، كلكم عارٍ إلا من كسوته. فاستكسوني أكسكم. يا عبادي، كلكم ضال إلا من هديته. فاستهدوني أهدكم. يا عبادي، إنكم تخطئون بالليل والنهار. وأنا أغفر الذنوب جميعاً. ولا أبالي. فاستغفروني. أغفر لكم» وقال صلى الله عليه وسلم «وأما السجود: فاجتهدوا فيه في الدعاء، فقمنٌ أن يستجاب لكم».

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه «إني لا أحمل هَمَّ الإجابة. ولكن أحمل هَمَّ الدعاء. فاذا ألهمت الدعاء علمتُ أن الإجابة معه».

وفي هذا يقول القائل:

لو لم تُرِدْ بَذْلَ ما أرجو وأطلبه ... من جُودِ كَفِّكَ ما عودتني الطلبا

والله سبحانه وتعالى يحب تذلل عبيده بين يديه، وسؤالهم إياه، وطلبهم حوائجهم منه، وشكواهم إليه، وعياذهم به منه، وفرارهم منه إليه. كما قيل:

قالوا: أتشكو إليه ... ما ليس يخفى عليه؟
فقلت: ربي يرضى ... ذُلَّ العبيد لديه

وقال الإمام أحمد رحمه الله: حدثنا عبد الوهاب عن إسحاق عن مطرف بن عبدالله قال «تذاكرات: ما جماع الخير. فإذا الخير كثير: الصيام، والصلاة. وإذا هو في يد الله تعالى. وإذا أنت لا تقدر على ما في يد الله إلا أن تسأله، فيعطيك. فإذا جماع الخير: الدعاء».

وفي هذا المقام غلط طائفتان من الناس:

طائفة: ظننت أن القدر السابق يجعل الدعاء عديم الفائدة.

قالوا: فإن المطلوب إن كان قد قُدِّر، فلا بد من وصوله، دعا العبد أو لم يدع وإن لم يكن قد قدر، فلا سبيل إلى حصوله، دعا أو لم يدع.

ولما رأوا الكتاب والسنة والآثار قد تظاهرت بالدعاء وفضله، والحث عليه وطلبه، قالوا: هو عبودية محضة. لا تأثير له في المطلوب ألبتة. وإنما تَعَبَّدَنا به الله. وله أن يتعبد عباده بما شاء كيف شاء.

والطائفة الثانيةَ: ظنت أن بنفس الدعاء والطلب ينال المطلوب، وأنه موجب لحصوله، حتى كأنه سبب مستقل. وربما انضاف إلى ذلك شهودهم: أن هذا السبب منهم وبهم، وأنهم هم الذين فعلوه، وأن نفوسهم هي التي فعلته وأحدثته، وإن علموا أن الله خالق أفعال العباد وحركاتهم وسكناتهم وإراداتهم، فربما غاب عنهم شهود كون ذلك بالله ومن الله، لا بهم ولا منهم. وأنه هو الذي حركهم للدعاء. وقذفه في قلب العبد. وأجراه على لسانه.

فهاتان الطائفتان غالطتان أقبح غلط. وهما محجوبتان عن الله.

فالأولى: محجوبة عن رؤية حكمته في الأسباب ونصبها لإقامة العبودية، وتعلق الشرع والقدَر بها. فحجابها كثيف عن معرفة حكمة الله سبحانه وتعالى في شرعه وأمره وقدره.

الثانية: محجوبة عن رؤية منته وفضله، وتفرده بالربوبية والتدبير. وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن. وأنه لا حول للعبد ولا قوة له ــ بل ولا للعالم أجمع ــ إلا به سبحانه. وأنه لا تتحرك ذرة إلا بإذنه ومشيئته.

وقول الطائفة الأولى «إن المطلوب إن قدر لا بد من حصوله، وإنه إن لم يقدر فلا مطمع في حصوله».

جوابه، أن يقال: بقي قسم ثالث، لم تذكروه. وهو أنه قُدِّر بسببه. فإن وجد سببه وجد ما رتب عليه. وإن لم يوجد سببه لم يوجد. ومن أسباب المطلوب: الدعاء والطلب اللذين إذا وجدا ما رتب عليهما. كما أن من أسباب

الولد: الجماع. ومن أسباب الزرع: البذر. ونحو ذلك. وهذا القسم الثالث هو الحق.

و يقال للطائفة الثانية: لا موجب إلا مشيئة الله تعالى. وليس ههنا سبب مستقل غيرها. فهو الذي جعل السبب سبباً. وهو الذي رتب على السبب حصول المسبب. ولو شاء لأوجده بغير ذلك السبب. وإذا شاء منع سببية السبب، وقطع عنه اقتضاء أثره. وإذا شاء أقام له مانعاً يمنعه عن اقتضاء أثره، مع بقاء قوته فيه. وإذا شاء رتب عليه ضد مقتضاه وموجبه.

فالأسباب طوع مشيئته سبحانه وقدرته، وتحت تصرفه وتدبيره. يقبلها كيف شاء. فهذا أحد المعنيين في كلامه.

والمعنى الثاني: أن من لاحظ بعين قلبه ما سبق له من ربه من جزيل الفضل والإحسان والبر من غير معاوضة، ولا سبب من العبد أصلا. فإنه سبقت له تلك السابقة وهو في العدم. لم يكن شيئاً ألبتة ــ شغلته تلك الملاحظة بطلب الله ومحبته وإرادته عن الطلب منه. وقطعت عليه طريق السؤال، اشتغالا بذكره وشكره، ومطالعة منته عن مسألته. لا لأن مسألته والطلب منه نقص. بل لأنه في هذه الحال لا يتسع للأمرين، بل استغراقه في شهود المنة وسبق الفضل قطع عليه طريق الطلب والسؤال. وهذا لا يكون مقاما لازماً له لا يفارقه. بل هذا حكمه في هذه الحال. والله أعلم.

(السرور والفرح والمكر)

قوله «و ينبت السرور، إلا ما يشوبه من حذر المكر».

يعني: أن هذا اللحظ من العبد ينبت له السرور، إذا علم أن فضل ربه قد سبق له بذلك قبل أن يخلقه، مع علمه به و بأحواله وتقصيره، على التفصيل. ولم يمنعه علمه به: أن يقدر له ذلك الفضل والإحسان. فهو أعلم به إذ أنشأه من الأرض، وإذ هو جنين في بطن أمه. ومع ذلك فقدَّر له من الفضل والجود

ما قدره بدون سبب منه. بل مع علمه بأنه يأتي من الأسباب ما يقتضي قطع ذلك ومنعه عنه.

فإذا شاهد العبد ذلك: اشتد سروره بربه، وبمواقع فضله وإحسانه. وهذا فرح محمود غير مذموم. قال الله تعالى: ﴿قل بفضل اللهِ وبرحمتِهِ فبذلكَ فليفرحوا. هو خيرٌ ممّا يَجمعونَ﴾[1] ففضله: الإسلام والإيمان، ورحمته: العلم والقرآن. وهو يحب من عبده: أن يفرح بذلك ويُسَرَّ به. بل يحب من عبده: أن يفرح بالحسنة إذا عملها وأن يسر بها. وهو في الحقيقة فرح بفضل الله، حيث وفقه الله لها، وأعانه عليها ويسرها له. ففي الحقيقة: إنما يفرح العبد بفضل الله وبرحمته.

ومن أعظم مقامات الإيمان: الفرح بالله، والسرور به. فيفرح به إذ هو عبده ومحبه. ويفرح به سبحانه رباً وإلهاً، ومنعماً ومربياً، أشد من فرح العبد بسيده المخلوق المشفق عليه، القادر على ما يريده العبد وبطلبه منه. المتنوع في الإحسان إليه، والذب عنه.

وسيأتي عن قريب — إن شاء الله — تمام هذا المعنى في باب «السرور».

قوله «إلا ما يشوبه من حذر المكر» أي يمازجه. فإن السرور والفرح يبسط النفس وينميها. وينسيها عيوبها وآفاتها ونقائصها. إذ لو شهدت ذلك وأبصرته لشغلها ذلك عن الفرح.

وأيضاً فإن الفرح بالنعمة قد ينسيه المنعم. فيشتغل بالخلعة التي خلعها عليه عنه. فيطفح عليه السرور، حتى يغيب بنعمته عنه. وهنا يكون المكر إليه أقرب من اليد للفم.

ولله كم هاهنا من مُسْتَرَدٍّ منه ما وُهب له عزة وحكمة! وربما كان ذلك رحمة به. إذ لو استمر على تلك الولاية لخيف عليه من الطغيان. كما قال تعالى:

---

(١) سورة يونس الآية ٥٨.

﴿ كلاَّ إنَّ الإنسانَ لَيَطْغَى: أنْ رآه استغنى ﴾ [1] فإذا كان هذا غِنى بالحطام الفاني، فكيف بالغنى بما هو أعلى من ذلك وأكثر؟ فصاحب هذا إن يصحبه حذر المكر: خيف عليه أن يسلبه و ينحط عنه.

و«المكر» الذي يخاف عليه منه: أن يُغَيِّب الله سبحانه عنه شهود أوليته في ذلك ومنته وفضله، وأنه محض منته عليه، وأنه به وحده، ومنه وحده. فيغيب عن شهود حقيقة قوله تعالى: ﴿ وما بكم مِنْ نعمةٍ فمِنَ الله ﴾ [2] وقوله: ﴿ قل: إنَّ الأمرَ كلهُ للهِ ﴾ [3] وقوله: ﴿ وإن يَمْسَسْكَ اللهُ بِضر فلا كاشف له إلا هو. وإن يردك بخيرٍ فلا رادَّ لفضله، يصيب به من يشاء من عباده. وهو الغفور الرحيم ﴾ [4] وقوله: ﴿ وما كنتَ ترجو أنْ يُلْقَى إليكَ الكتابَ إلاَّ رحمةً من رَبِّكَ ﴾ [5] وقوله: ﴿ ولولا فضلُ اللهِ عليكم ورحمتهُ ما زكى منكُمْ مِنْ أحد أبداً. ولكنَّ الله يزكي مَنْ يشاء ﴾ [6] وأمثال ذلك. فيغيبه عن شهود ذلك. ويحيله على معرفته في كسبه وطلبه. فيحيله على نفسه التي لها الفقر بالذات، ويحجبه عن الحِوالة على المليء الوَفيِّ الذي له الغنى التام كله بالذات فهذا من أعظم أسباب المكر. والله المستعان.

ولو بلغ العبد من الطاعة ما بلغ، فلا ينبغي له أن يفارقه هذا الحذر. وقد خافه خيار خلقه، وصفوته من عباده. قال شعيب صلى الله عليه وسلم، وقد قال له قومه: ﴿ لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا، أو لتعودُنَّ في ملتنا. قال: أو لو كنا كارهين؟ قد افترينا على الله كذباً إن عُدْنا في مِلَّتكم بَعْدَ إذْ نجانا الله مِنْها ــ إلى قوله ــ على الله توكلْنا ﴾ [7] فردَّ الأمر إلى مشيئة الله تعالى وعلمه، أدباً مع الله، ومعرفة بحق الربوبية، ووقوفاً مع حد

---

(1) سورة العلق الآية (٦-٧).
(2) سورة النحل الآية ٥٣.
(3) سورة آل عمران الآية ١٥٤.
(4) سورة يونس الآية ١٠٧.
(5) سورة القصص الآية ٨٦.
(6) سورة النور الآية ٢١.
(7) سورة الأعراف الآية (٨٨-٨٩).

العبودية. وكذلك قال إبراهيم صلى الله عليه وسلم لقومه ــ وقد خوفوه بآلهتهم ــ فقال ﴿ولا أخافُ ما تشركونَ بهِ إلا أنْ يشاء رَبِّي شيئاً. وَسِعَ ربي كلَّ شيءٍ علماً﴾[1] فرد الأمر إلى مشيئة الله وعلمه. وقد قال تعالى: ﴿أفأمنوا مكرَ اللهِ؟ فلا يأمنُ مَكرَ اللهِ إلاّ القَوم الخاسرونَ﴾[2].

وقد اختلف السلف: هل يكره أن يقول العبد في دعائه: اللهم لا تُؤمنِّي مكرك؟.

فكان بعض السلف يدعو بذلك. ومراده: لا تخذلني، حتى آمن مكرك ولا أخافه؛ وكرهه مطرف بن عبد الله بن الشخير.

وقال الإمام أحمد: حدثنا عبد الوهاب عن إسحاق عن مطرف: أنه كان يكره أن يقول: اللهم لا تُنسني ذكرك، ولا تؤمني مكرك. ولكن أقول: اللهم لا تنسني ذكرك، وأعوذ بك أن آمن مكرك، حتى تكون أنت تؤمنني.

وبالجملة: فمن أحيل على نفسه، فقد مُكِر به.

قال الإمام أحمد: حدثنا أبو سعيد ــ مولى بني هاشم ــ حدثنا الصلت بن طريف المعولي حدثنا غيلان بن جرير عن مطرف قال: وجدت هذا الإنسان ملقى بين الله عز وجل وبين الشيطان. فإن يعلم تعالى في قلبه خيراً: جَبَذه إليه. وإن لم يعلم فيه خيراً: وكله إلى نفسه. ومن وكله إلى نفسه فقد هلك.

وقال جعفر بن سليمان: حدثنا ثابت عن مطرف قال: لو أخرج قلبي فجعل في يدي هذه في اليسار. وجيء بالخير فجعل في هذه اليمنى. ثم قرِّبت من الأخرى ما استطعت أن أولج في قلبي شيئاً حتى يكون الله عز وجل يضعه.

ومما يدل على أن الفرح من أسباب المكر، ما لم يقارنه خوف: قوله تعالى:

---

(١) سورة الأنعام الآية ٨٠.

(٢) سورة الأعراف الآية ٩٩.

﴿فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء. حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتةً. فإذا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾[1] وقال قوم قارون له: ﴿لا تفرحْ. إنَّ اللهَ لا يحبُّ الفَرِحينَ﴾[2] فالفرح متى كان بالله، وبما مَنَّ الله به، مقارناً للخوف والحذر: لم يضر صاحبه، ومتى خلا عن ذلك: ضره ولا بد.

قوله «و يبعث على الشكر إلا ما قام به الحق عز وجل من حق الصفة».

هذا الكلام يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يريد أن هذه الملاحظة تبعثه على الشكر لله في السراء والضراء في كل حين، إلا ما عجزت قدرته عن شكره. فإن الحق سبحانه هو الذي يقوم به لنفسه بحق كماله المقدس، وكمال صفاته ونعوته. فتلك الملاحظة تبسط للعبد الشكر الذي يعجز عنه، ولا يقدر أن يقوم به. فإن شُكر العبد لربه: نعمة من الله أنعم بها عليه. فهي تستدعي شكراً آخر عليها. وذلك الشكر نعمة أيضاً. فيستدعي شكراً ثالثاً. وهَلُمَّ جَرّاً. فلا سبيل إلى القيام بشكر الرب على الحقيقة. ولا يشكره على الحقيقة سواه. فإنه هو المنعم بالنعمة وبشكرها. فهو الشكور لنفسه، وإن سمى عبده شكوراً. فمدحة الشكر في الحقيقة: راجعة إليه، وموقوفة عليه. فهو الشاكر لنفسه بما أنعم على عبده. فما شكره في الحقيقة سواه، مع كون العبد عبداً والرب رباً. فهذا أحد المعنيين في كلامه.

المعنى الثاني: أن هذا اللحظ يبسطه للشكر الذي هو وصفه وفعله. لا الشكر الذي هو صفة الرب جل جلاله وفعله. فإنه سمى نفسه بالشكور، كما قال تعالى: ﴿وكانَ اللهُ شاكراً عليماً﴾[3] وقال أهل الجنة: ﴿إن ربّنا لغفور شَكور﴾[4] فهذا الشكر الذي هو وصفه سبحانه لا يقوم إلا به. ولا يبعث العبد على الملاحظة المذكورة إلا على وجه واحد. وهو أنه: إذا لاحظ سبق الفضل منه سبحانه، علم أنه فعل ذلك لمحبته للشكر. فإنه تعالى يحب أن

---

(١) سورة الأنعام الآية ٤٤.
(٢) سورة القصص الآية ٧٦.
(٣) سورة النساء الآية ١٤٧.
(٤) سورة فاطر الآية ٣٤.

يشكر. كما قال موسى صلى الله عليه وسلم «يا رب، هَلاً ساويت بين عبادك؟ فقال: إني أحب أن أشكر».

وإذا كان يحب الشكر فهو أولى أن يتصف به، كما أنه سبحانه وتر، يحب الوتر، جميل يحب الجمال، محسن يحب المحسنين، صبور يحب الصابرين، عفو يحب العفو، قوي والمؤمن القوي أحب إليه من المؤمن الضعيف. فكذلك هو شكور يحب الشاكرين. فملاحظة العبد سبق الفضل تُشهده صفة الشكر. وتبعثه على القيام بفعل الشكر. والله أعلم.

قال «**الدرجة الثانية:** ملاحظة نور الكشف. وهي تُسْبِل لباس التولِّي وتُذيق طعم التجلي. وتعصِم من عوار التسلي».

هذه الدرجة: أتم مما قبلها. فإن تلك الدرجة: ملاحظة ما سبق بنور العلم. وهذه ملاحظة كشف بحال قد استولى على قلبه، حتى شغله عن الخلق. فأسبل عليه لباس توليه الله وحده وتوليه عما سواه.

ونور الكشف عندهم: هو مبدأ الشهود. وهو نور تجلي معاني الأسماء الحسنى على القلب. فتضيء به ظلمة القلب. و يرتفع به حجاب الكشف.

ولا تلتفت إلى غير هذا، فتزل قدم بعد ثبوتها. فإنك تجد في كلام بعضهم «تجلي الذات يقتضي كذا وكذا، وتجلي الصفات يقتضي كذا وكذا، وتجلي الأفعال يقتضي كذا وكذا» والقوم عنايتهم بالالفاظ. فيتوهم المتوهم: أنهم يريدون تجلي حقيقة الذات والصفات والأفعال للعيان، فيقع من يقع منهم في الشطحات والطامات. والصادقون العارفون [1] برآء من ذلك.

---

(١) وهيهات ألف مرة هيهات أن يكون صادقاً إلا من آمن أوثق الإيمان: أن خير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم. فاستمسك به. وعض عليه بالنواجذ وآمن أصدق الإيمان أن كل بدعة ضلالة. فمقتها ـــ بشكلها وظاهرها ولبها وكل ما يحيط بها ـــ أشد المقت. وهم إنما يزوقون الكلام، و يتفلسفون ليصلوا إلى ما يقصدون من تلبيس على الدهماء. والله المستعان على الحق والهدى.

وإنما يشيرون إلى كمال المعرفة، وارتفاع حجب الغفلة والشك والإعراض، واستيلاء سلطان المعرفة على القلب بمحو شهود السوي بالكلية. فلا يشهد القلب سوى معروفه.

و يُنَظِّرون هذا بطلوع الشمس. فإنها إذا طلعت انطمس نور الكواكب ولم تعدم الكواكب. وإنما غَطَّى عليها نور الشمس. فلم يظهر لها وجود. وهي في الواقع موجودة في أماكنها. وهكذا نور المعرفة إذا استولى على القلب، قوي سلطانها، وزالت الموانع والحجب عن القلب.

ولا ينكر هذا إلا من ليس من أهله.

ولا يعتقد أن الذات المقدسة والأوصاف: برزت وتجلت للعبد ـــ كما تجلى سبحانه للطور، وكما يتجلى يوم القيامة للناس ـــ إلا غالط فاقد للعلم. وكثيراً ما يقع الغلط من التجاوز من نور العبادات والرياضة [1] والذكر إلى نور الذات والصفات.

فإن العبادة الصحيحة، والرياضة الشرعية، والذكر المتواطىء عليه القلب واللسان: يوجب نوراً على قدر قوته وضعفه. وربما قوي ذلك النور حتى يشاهد بالعيان. فيغلط فيه ضعيف العلم والتميز بين خصائص الربوبية ومقتضيات العبودية. فيظنه نور الذات، وهيهات! ثم هيهات! نور الذات لا يقوم له شيء، ولو كشف سبحانه وتعالى الحجاب عنه لتدكدك العالم كله، كما تدكدك الجبل وساخ لما ظهر له القدر اليسير من التجلي.

وفي الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم «إن الله سبحانه لا ينام. ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القِسْط و يرفعه. يُرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار،

---

(١) سبحان الله! هل للرياضة الصوفية الهندية السحرية المجوسية نور مثل نور العبادة الإسلامية القرآنية المصطفوية؟ غفر الله لنا ولك. وهل حلت بهم الطوام إلا من هذه الرياضة الهندية الصوفية. وهل نجا من نجا إلا بنور هداية السنة النبوية؟

وعمل النهار قبل عمل الليل. حجابه النور. لو كشفه لأحرقت سُبحات وجهه ما انتهى إليه بَصره من خلقه».

فالإسلام له نور. والإيمان له نور أقوى منه. والإحسان له نور أقوى منهما. فإذا اجتمع الإسلام والإيمان والإحسان، وزالت الحجب الشاغلة عن الله تعالى: امتلأ القلب والجوارح بذلك النور. لا بالنور الذي هو صفة الرب تعالى. فإن صفاته لا تحل في شيء من مخلوقاته. كما أن مخلوقاته لا تحل فيه. فالخالق سبحانه بائن عن المخلوق بذاته وصفاته. فلا اتحاد، ولا حلول، ولا ممازجة. تعالى الله عن ذلك كله علواً كبيراً.

قوله «و يعصم من عوار التسلي» العوار: العيب. و«التسلي» السلوة عن المحبوب الذي لا حياة للقلب ولا نعيم إلا بحبه والقرب منه، والأنس بذكره. فإن سُلُوّ القلب وغفلته عن ذكره: هو من أعظم العيوب. فهذه الملاحظة إذا صدقت عصمت صاحبها عن عيب سلوته عن مطلوبه ومراده. فإنه في هذه الدرجة مستغرق في شهود الأسماء والصفات. وقد استولى على قلبه نور الإيمان بها ومعرفتها، ودوام ذكرها. ومع هذا: فباب السلوة عليه مسدود، وطريقها عليه مقطوع. والمحب يمكنه التسلي قبل أن يشاهد جمال محبوبه، و يستغرق في شهود كماله، و يغيب به عن غيره. فإذا وصل إلى هذه الحال كان كما قيل:

مرت بأرجاء الخيال طيوفه فبكت على رسم السلو الدارس

قال «الدرجة الثالثة: ملاحظة عين الجمع. وهي توقظ لاستهانة المجاهدات. وتخلص من رعونة المعارضات. وتفيد مطالعة البدايات».

هذه الدرجة عنده: أرفع مما قبلها. فإن ما قبلها ــ مطالعة كشف الأنوار ــ تشير إلى نوع كسب واختيار. وهذه مطالعة تجذب القلب من التفرق في أودية الإرادات، وشعاب الأحوال والمقامات، إلى ما استولى عليه من عين الجمع، الناظر إلى الواحد الفرد، الأول الذي ليس قبله شيء، الآخر الذي ليس بعده شيء، الظاهر الذي ليس فوقه شيء، الباطن الذي ليس دونه

شيء. سبق كل شيء بأوليته. وبقي بعد كل شيء بآخريته. وعلا فوق كل شيء بظهوره. وأحاط بكل شيء ببطونه.

فالنظر بهذه العين: يوقظ قلبه لاستهانته بالمجاهدات.

ومعنى ذلك: أن السالك في مبدأ أمره له شِرَّةٌ وفي طلبه حِدَّة، تحمله على أنواع المجاهدات، وترميه عليها لشدة طلبه. ففتوره نائم، واجتهاده يقظان.

فإذا وصل إلى هذه الدرجة: استهان بالمجاهدات الشاقة في جنب ما حصل له من مقام الجمع على الله. واستراح من كَدّها. فإن ساعة من ساعات الجمع على الله: أنفع وأجدى عليه من القيام بكثير من المجاهدات البدنية، التي لم يفرضها الله عليه. فإذا جمع همه وقلبه كله على الله، وزال كل مفرق ومشتت: كانت هذه هي ساعات عمره في الحقيقة. فتعَوَّض بها عما كان يقاسيه من كَدّ المجاهدات وتعبها.

وهذا موضع غلط فيه طائفتان من الناس:

إحداهما: غلَت فيه، حتى قدمته على الفرائض والسنن. ورأت نزولها عنه إلى القيام بالأوامر انحطاطاً من الأعلى إلى الأدنى. حتى قيل لبعض من زعم أنه ذاق ذلك: قم إلى الصلاة، فقال:

يُطالَبُ بالأوراد من كان غافلاً فكيف بقلب كل أوقاته ورد؟

وقال آخر: لا تُسَيِّب واردك لو ردك.

وهؤلاء بين كافر وناقص.

فمن لم ير القيام بالفرائض — إذا حصلت له الجمعية — فهو كافر، منسلخ من الدين. ومن عطل لها مصلحة راجحة — كالسنن الرواتب، والعلم النافع، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والنفع العظيم المتعدي — فهو ناقص.

والطائفة الثانية: لا تعبأ بالجمعية، ولا تعمل عليها. ولعلها لا تدري ما مسماها ولا حقيقتها.

وطريقة الأقوياء، أهل الاستقامة: القيام بالجمعية في المتفرقة ما أمكن. فيقوم أحدهم بالعبادات، ونفع الخلق، والإحسان إليهم، مع جمعيته على الله. فإن ضعف عن اجتماع الأمرين، وضاق عن ذلك: قام بالفرائض. ونزل عن الجمعية. ولم يلتفت إليها، إذا كان لا يقدر على تحصيلها إلا بتعطيل الفرض. فإن ربه سبحانه يريد منه أداء فرائضه. ونفسه تريد الجمعية، لما فيها من الراحة واللذة، والتخلص من ألم التفرقة وشعثها. فالفرائض حق ربه[1]. والجمعية حظه هو.

فالعبودية الصحيحة: توجب عليه تقديم أحد الأمرين على الآخر. فإذا جاء إلى النوافل، وتعارض عنده الأمران: فنهم من يرجح الجمعية.

(١) الواقع: أن الصلاة: صلة العبد بربه، ليرفع إليه فيها حاجاته في دنياه وآخرته وهي قرة عين المؤمن. كما كانت قرة عين رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي العون على كل أمورهم. وكذلك الصيام: إنما هو حصن من أقوى أسباب الوقاية بما يربيه ربه، حال كونه معه: بقوة العزمة والإرادة الصادقة، والبصيرة النيرة، التي يكون بها المؤمن في وقاية من كل ما يخاف في أولاه وأخراه. وكل الطاعات المفروضة: إنما هي كذلك، أسباب لسعادته ووقايته من كل ما يخاف في أولاه قبل أخراه. وكل شأن الإنسان في أهله، أو مسجده، أو مزرعته، أو مصنعه، أو ميدان حربه: فإنما هو لخيره في الأولى قبل الأخرى. وهو به يسلم شأنه ويستسلم به لربه خلقاً وشرعاً. فتكون كل حركاته وسكناته في مطعمه وملبسه ومشربه، ومنامه ويقظته: عبادة بتذلل وحب صادقين. وخطوات يسعى بها حثيثاً إلى لقاء الله والمصير إليه، راضياً مرضياً في قبره وما بعده. فيسعى بها حثيثاً ليكون من عباد الرحمن. وهذا كان شأن الرسول صلى الله عليه وسلم والذين آمنوا به. واتبعوا النور الذي أنزل معه. ثم لما دخل الدخيل وأدخل أباطيله وبدعه الخرافية، وزخرفها حسنها شياطين الإنس والجن: تغير الناس. فتغيرت الأعمال والموجبات. وصاروا يعتقدون أن الذكر: أن يجلس في خلوة ليعد مئات لا إله إلا الله. أو ليصلي ألف ركعة، أو ليقرأ ألف ختمة في غفلة غافلة. وأشباه هذا مما يجعل العبادات أشكالاً وصوراً وتمثيلاً. بخلاف ما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم. كما قال ابن مسعود رضي الله عنه «ما كنا نجاوز الآية حفظاً حتى نتقنها عملاً» أو كما قال. هدانا الله بهدي أولئك الأخيار الذين اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم.

ومنهم من يرجح النوافل. ومنهم من يؤثر هذا في وقت وهذا في وقت.

والتحقيق ــ إن شاء الله ــ أن تلك النوافل إن كانت مصلحتها أرجح من الجمعية، ولا تعوضه الجمعية عنها: اشتغل بها، ولو فاتت الجمعية، كالدعوة إلى الله، وتعليم العلم النافع، وقيام وسط الليل، والذكر أول الليل وآخره، وقراءة القرآن بالتدبر. ونفل الجهاد، والإحسان إلى المضطر، وإغاثة الملهوف. ونحو ذلك. فهذا كله مصلحته أرجح من مصلحة الجمعية.

وإن كانت مصلحته دون الجمعية ــ كصلاة الضحى، وزيارة الإخوان، والغسل لحضور الجنائز، وعيادة المرضى، وإجابة الدعوات، وزيارة القدس، وضيافة الإخوان ونحو ذلك ــ فهذا فيه تفصيل.

فإن قويت جمعيته فظهر تأثيرها فيه: فهي أولى له، وأنفع من ذلك. وإن ضعفت الجمعية، وقوي إخلاصه في هذه الأعمال: فهي أنفع له، وأفضل من الجمعية.

والمعول عليه في ذلك كله: إيثار أحب الأمرين إلى الرب تعالى.

وذلك يعرف بنفع العمل وثمرته، من زيادة الإيمان به، وترتب الغايات الحميدة عليه، وكثرة مواظبة الرسول صلى الله عليه وسلم عليه، وشدة اعتنائه به، وكثرة الوصية به، وإخباره: أن الله يحب فاعله. ويباهي به الملائكة. ونحو ذلك.

ونكتة المسألة وحرفها: أن الصادق في طلبه يؤثر مرضاة ربه على حظه. فإن كان رضي الله في القيام بذلك العمل، وحظه في الجمعية: خَلَّى الجمعية تذهب. وقام بما فيه رضى الله. ومتى علم الله من قلبه: أن تردده وتوقفه ــ ليعلم: أيّ الأمرين أحب إلى الله وأرضى له ــ أنشأ له من ذلك التوقف والتردد حالة شريفة فاضلة، حتى لو قدم المفضول ــ لظنه أنه الأحب إلى الله ــ: ردت تلك النية والإرادة عليه ما ذهب عليه وفاته من زيادة العمل الآخر. وبالله التوفيق.

وفي كلامه معنى آخر، وهو : أن صاحب المجاهدات مسافر بعزمه وهمته إلى الله . فإذا لاحظ عين الجمع، وهي الوحدانية — التي شهود عينها : هو انكشاف حقيقتها للقلب — كان بمنزلة مسافر جادٍّ في سيره، وقد وصل إلى المنزلة . وقرت عينه بالوصول . وسكنت نفسه، كما قيل :

فألقت عصاها . واستقرَّ بها النوى كما قَرَّ عيناً بالإياب المسافر

ولكن هذا الموضع : مورد الصدِّيق الموحد . والزنديق الملحد .

فالزنديق يقول : الاشتغال بالسير بعد الوصول عيب . لا فائدة فيه . والوصول عنده : هو ملاحظة عين الجمع . فإذا استغرق في هذا الشهود، وفني به عن كل ما سواه : ظن أن ذلك هو الغاية المطلوبة بالأوراد والعبادات . وقد حصلت له الغاية . فرأى قيامه بها أولى به، وأنفع له من الاشتغال بالوسيلة . فالعبادات البدنية عنده : وسيلة لغاية، وقد حصلت . فلا معنى للاشتغال بالوسيلة بعدها، كما يقول كثير من الناس : إن العلم وسيلة إلى العمل . فإذا اشتغلت بالغاية لم تحتج إلى الوسيلة .

وقد اشتد نكير السلف — من أهل الاستقامة من الشيوخ — على هذه الفرقة . وحذروا منهم . وجعلوا أهل الكبائر وأصحاب الشهوات خيرا منهم، وأرجى عاقبة .

وأما الصديق الموحد : فإذا وصل إلى هناك، صارت أعماله القلبية والروحية أعظم من أعماله البدنية، ولم يُسقط من أعماله شيئاً . ولكنه استراح من كد المجاهدات [1] بملاحظة عين الجمع . وصار بمنزلة مسافر طلب ملكا عظيماً رحيماً جواداً، فجدَّ في السفر إليه، خشية أن يُقتَطَع دونه . فلما وصل

(١) وهل في عبادة الله مشقة ونصب، إلا على أعداء الله؟ المرائين بها أما الصديقون : فقرة عينهم وحقيقة سعادتهم، وجنتهم في الدنيا : توحيد ربهم وعبادته وحده، باتباع رسوله صلى الله عليه وسلم، ومرافقته بحسن التأسي به . اللهم اجعلنا منهم .

إليه ووقع بصره عليه: بقي له سير آخر في مرضاته ومحابه. فالأول: كان سيراً إليه. وهذا سير في محابه ومراضيه. فهذا أقرب ما يقال في كلام الشيخ وأمثاله في ذلك.

وبعد، فالعبد ــ وإن لاحظ عين الجمع، ولم يغب عنها ــ فهو سائر إلى الله ولا ينقطع سيره إليه ما دام في قيد الحياة. ولا يصل العبد ما دام حَيّاً إلى الله وصولا يستغني به عن السير إليه ألبتة وهذا عين المحال. بل يشتد سيره إلى الله كلما زادت ملاحظته لتوحيده، وأسمائه وصفاته. ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم الخلق اجتهاداً، وقياماً بالأعمال، ومحافظة عليها إلى أن توفاه الله. وهو أعظم ما كان اجتهاداً وقياماً بوظائف العبودية. فلو أتى العبد بأعمال الثقلين جميعها لم تفارقه حقيقة السير إلى الله. وكان بعدُ في طريق الطلب والإرادة.

وتقسيم السائرين إلى الله: إلى طالب، وسائر، وواصل. أو إلى مريد، ومراد: تقسيم فيه مساهلة. لا تقسيم حقيقي[٢]، فإن الطلب والسلوك والإرادة لو فارق العبد: لانقطع عن الله بالكلية.

ولكن هذا التقسيم باعتبار تنقل العبد في أحوال سيره وإلا فإرادة العبد المراد، وطلبه وسيره: أشد من إرادة غيره، وطلبه وسيره.

وأيضاً فإنه مراد أولا، حيث أقيم في مقام الطلب، وجذب إلى السير. فكل مريد مراد. وكل واصل وسالك وطالب لا يفارقه طلبه ولا سيره، وإن تنوعت طرق السير، بحسب اختلاف حال العبد.

فمن السالكين: من يكون سيره ببدنه وجوارحه أغلب عليه من سيره بقلبه وروحه.

---

(١) بل تستقيم على غير ما قسم الله في كتابه وعلى لسان رسوله أهدى السالكين وأكرم الواصلين إلى مرضاة ربه في الدنيا والآخرة صلى الله عليه وسلم.

ومنهم: من سيره بقلبه أغلب عليه، أعني قوة سيره وحدته.

ومنهم ــ وهم الكمل الأقوياء ــ من يعطي كل مرتبة حقها. فيسير إلى الله ببدنه وجوارحه، وقلبه وروحه.

وقد أخبر الله سبحانه عن صفوة أوليائه بأنهم دائماً في مقام الإرادة له. فقال تعالى: ﴿ ولا تطرد الّذينَ يدعونَ ربّهم بالغداةِ والعَشِي يُريدونَ وجهه ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ وما لأحدٍ عندهُ مِنْ نعمةٍ تُجزىٰ، إلاَّ ابتغاء وجهَ ربّهِ الأعلىٰ. وَلسوفَ يرضىٰ ﴾[2] فالعبد أخص أوصافه، وأعلى مقاماته: أن يكون مريداً صادق الإرادة، عبداً في إرادته. بحيث يكون مراده تبعاً لمراد ربه الديني منه. ليس له إرادة في سواه.

وقد يحمل كلام الشيخ على معنى آخر، وهو أن يكون معنى قوله «إن ملاحظة عين الجمع توقظ الاستهانة بالمجاهدات» أنه يوقظه من نوم الاستهانة بالمجاهدات، وتكون اللام للتعليل. أي يوقظه من سِنة التقصير. لاستهانته بالمجاهدات. وهذا معنى صحيح في نفسه[3] فإن العبد كلما كان إلى الله أقرب كان جهاده في الله أعظم. قال الله تعالى: ﴿ وجاهِدُوا في الله حقَّ جهادِهِ ﴾[4].

وتأمل أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه. فإنهم كانوا كلما ترقوا من القرب في مقام: عظم جهادهم واجتهادهم. لا كما ظنه بعض الملاحدة المنتسبين إلى الطريق، حيث قال: القرب الحقيقي تنقل العبد من الأحوال الظاهرة إلى الأعمال الباطنة. و يريح الجسد والجوارح من كد العمل.

وهؤلاء أعظم كفراً وإلحاداً. حيث عطلوا العبودية. وظنوا أنهم استغنوا عنها بما حصل لهم من الخيالات الباطلة، التي هي من أماني النفس، وخدع الشيطان. وكأن قائلهم إنما عنى نفسه، وذوي مذهبه بقوله:

---

(١) سورة الأنعام الآية ٥٢.
(٢) سورة الليل الآية (١٩-٢١).
(٣) ولكن أين هومن كلام الشيخ؟.
(٤) سورة الحج الآية ٧٨.

رضوا بالأماني. وابتُلوا بحظوظهم ... وخاضوا بحار الحب دعوى. فما ابتلُّوا
فهم في السُّرَى لم يبرحوا من مكانهم ... وما ظعنوا في السير عنه. وقد كَلّو

وقد صرح أهل الاستقامة، وأئمة الطريق: بكفر هؤلاء. فأخرجوهم من الإسلام. وقالو: لو وصل العبد من القرب إلى أعلى مقام يناله العبد لما سقط عنه من التكليف مثقال ذرة. أي ما دام قادراً عليه.

وهؤلاء يظنون: أنهم يستغنون بهذه الحقيقة عن ظاهر الشريعة.

وأجمعت هذه الطائفة [1] على أن هذا كفر وإلحاد. وصرحوا بأن كل حقيقة لا تتبعها شريعه فهي كفر.

قال سري السَّقَطي: من ادعى باطن حقيقة ينقضها ظاهر حكم: فهو غالط. وقال سيد الطائفة الجنيد بن محمد: علمنا هذا متشبك بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقال إبراهيم بن محمد النصراباذي: أصل هذا المذهب: ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع. والتمسك بالأئمة، والاقتداء بالسلف، وترك ما أحدثه الآخرون، والمقام على ما سلك الأولون. وسئل إسماعيل بن نجيد: ما الذي لا بد للعبد منه؟ فقال: ملازمة العبودية على السنة، ودوام المراقبة. وسئل: ما التصوف؟ فقال: الصبر تحت الأمر والنهي. وقال أحمد بن أبي الحواري: من عمل بلا اتباع سنة فباطل عمله. وقال الشبلي يوماً ــ ومد يده إلى ثوبه ــ لولا أنه عارية لمزقته له: رؤيتك في تلك الغلبة ثيابك، وأنها عارية؟ فقال: نعم أرباب الحقائق محفوظ عليهم في كل الأوقات الشريعة.

وقال أبو يزيد البسطامي: لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتفع في الهواء فلا تغتروا به، حتى تنظروا: كيف تجدونه عند الأمر والنهي،

---

(١) حبذا لو صح هذا الإجماع. بل لو صح عن عشرهم، وهم قد جعلوا «الحقيقة» و «الشريعة» شيئاً آخر!!

وحفظ الحدود والشريعة [1]. وقال عبد الله الخياط: الناس قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مع ما يقع في قلوبهم. فجاء النبي صلى الله عليه وسلم، فردهم من القلب إلى الدين والشريعة. ولما حضرت أبا عثمان الحيري الوفاة: مزق ابنه أبو بكر قيصه. ففتح أبو عثمان عينيه، وقال: يا بنيَّ خلاف السنة في الظاهر من رياء باطن في القلب. ومن كلام ابن عثمان هذا: أسلم الطرق من الاغترار: طريق السلف، ولزوم الشريعة. وقال عبد الله بن مبارك: لا يظهر على أحد شيء من نور الإيمان إلا باتباع السنة، ومجانبة البدعة. وكل موضع ترى فيه اجتهاداً ظاهراً بلا نور فاعلم أن ثَمَّ بدعة خفية. وقال سهل بن عبد الله: الزم السواد على البياض ــ حدثنا وأخبرنا ــ إن أردت أن تفلح.

ولقد كان سادات الطائفة أشد ما كانوا اجتهاداً في آخر أعمارهم.

قال القشيري: سمعت أبا علي الدقاق يقول: رؤي في يد الجنيد سبحة. فقيل له: أنت مع شرفك تأخذ بيدك سبحة؟ فقال: طريق وصلت به إلى ربي تبارك وتعالى لا أفارقه أبداً [2]. وقال إسماعيل بن نجيد: كان الجنيد يجيء كل يوم إلى السوق، فيفتح باب حانوته. فيدخله ويسبل الستر، ويصلي أربعمائة ركعة [3] ثم يرجع إلى بيته. ودخل عليه ابن عطاء ــ وهو في النزع ــ فسلم عليه. فلم يرد عليه. ثم رد عليه بعد ساعة. فقال: اعذرني. فإني كنت في وردي. ثم حول وجهه إلى القبلة. وكبر، ومات. وقال أبو سعيد بن الأعرابي:

---

(١) فكيف كان هو وشيوخ الطائفة عند الحدود الشرعية، حين يهتف «سبحاني؟» وهكذا من تأمل كلامهم وأحوالهم، كمن تأمل كلام الرافضة وأحوالهم وكلام كل المبتدعين من عباد القبور وغيرهم ــ عرف حقيقة ما يقصدون إليه بدعواهم اتباع الكتاب والسنة. فإن مسكوا ونوقشوا. صاحوا هاربين: نحن في حال جذب واصطلام وشطح. والله عليم بذات الصدور.

(٢) هل كان هذا طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وهل عرفت السبحة إلا عند الهنود والصين الوثنيين، ثم عند رهبان النصارى، ثم عند الصوفية؟!.

(٣) هل هذا معقول؟ أو هي نقر ولعب، أو دعوى للتمويه على الدهماء؟ وهل كان هذا هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وأئمة الهدى من الصحابة والتابعين لهم بإحسان؟.

سمعت أبا بكر العطار. يقول: حضرت أبا القاسم الجنيد ــ أنا وجماعة من أصحابنا ــ فكان قاعداً يصلي، ويثني رجله إذا أراد أن يسجد. فلم يزل كذلك حتى خرجت الروح من رجليه. فثقلت عليه حركتها، وكانتا قد تورمتا. فقال له بعض أصحابه: ما هذا يا أبا القاسم؟ فقال: هذه نعم الله. الله أكبر. فلما فرغ من صلاته، قال له أبو محمد الجريري: يا أبا القاسم، لو اضطجعت. فقال: يا أبا محمد، هذا وقت يؤخذ فيه؟ الله أكبر. فلم يزل ذلك حاله حتى مات. ودخل عليه شاب ــ وهو في مرضه الذي مات فيه. وقد تورم وجهه. وبين يديه مخدة يصلي إليها ــ فقال: وفي هذه الساعة لا تترك الصلاة؟ فلما سلم. دعاه، وقال: شيء وصلت به إلى الله، فلا أدعه. ومات بعد ساعة. رحمة الله عليه.

وقال أبو محمد الجريري: كنت واقفاً على رأس الجنيد في وقت وفاته. وكان يوم جمعة، ويوم نيروز. وهو يقرأ القرآن. فقلت له: يا أبا القاسم، ارفق بنفسك، فقال: يا أبا محمد، أرأيت أحداً أحوج إليه مني، في مثل هذا الوقت، وهو ذا تطوى صحيفتي؟ وقال أبو بكر العطوي: كنت عند الجنيد حين مات. فختم القرآن. ثم ابتدأ في ختمة أخرى. فقرأ من البقرة سبعين آية. ثم مات[(١)].

وقال محمد بن إبراهيم: رأيت الجنيد في النوم. فقلت: ما فعل الله بك؟ فقال: طاحت تلك الإشارات، وغابت تلك العبارات، وفنيت تلك العلوم، ونفدت تلك الرسوم. وما نفعنا إلا ركعات كنا نركعها في الأسحار. وتذاكروا بين يديه أهل المعرفة، وما استهانوا به من الأوراد، والعبادات بعد ما وصلوا إليه؟ فقال الجنيد: العبادة على العارفين أحسن من التيجان على رؤوس الملوك. وقال: الطرق كلها مسدودة على الخلق، إلا من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه

(١) الله أعلم بمبلغ الصحة في هذه الأخبار. وكم نسمع بأذاننا أمثالها لترويج عبادة شيوخ الصوفية وغيرهم من أتباع الهوى ودعاة البدع الوثنية؟.

وسلم. واتبع سنته، ولزم طريقته. فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه. وقال: من ظن أنه يصل ببذل المجهود فتعن. ومن ظن أنه يصل بغير بذل المجهود فتمعن. وقال أبو نعيم: سمعت أبي يقول: سمعت أحمد بن جعفر بن هانىء يقول: سألت الجنيد، ما علامة الإيمان؟ فقال: علامته طاعة من آمنت به، والعمل بما يحبه و يرضاه، وترك التشاغل عنه بما ينقضي و يزول.

فرحمة الله على أبي القاسم الجنيد ورضي الله عنه. ما أتبعه لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم! وما أقفاه لطريقة أصحابه!.

وهذا باب يطول تتبعه جداً. يدلك على أن أهل الاستقامة في نهاياتهم: أشد اجتهاداً منهم في بداياتهم، بل كان اجتهادهم في البداية في عمل مخصوص. فصار اجتهادهم في النهاية: الطاعة المطلقة. وصارت إرادتهم دائرة معها. فتضعف الاجتهاد في المعنى المعين. لأنه كان مقسوماً بينه و بين غيره.

ولا تصغ إلى قول ملحد قاطع للطريق في قالب عارف، يقول: إن منزلة القرب تنقل العبد من الأعمال الظاهرة إلى الأعمال الباطنة. وتحمل على الاستهانة بالطاعات الظاهرة، وتريحه من كدّ القيام بها.

(عين الجمع ومعارضة اقدار الله)

قوله «وتخلص من رعونة المعارضات».

يريد: أن هذه الملاحظة تخلص العبد من رعونة معارضة حكم الله الديني والكوني، الذي لم يأمر بمعارضته. فيستسلم للحكمين. فإن ملاحظة عين الجمع تشهده: أن الحكمين صدرا عن عزيز حكيم. فلا يعارض حكمه برأي، ولا عقل ولا ذوق، ولا خاطر.

وأيضاً فتخلص قلبه من معارضات السوي للأمر. فإن الأمر يعارض بالشهوة. والخبر يعارض بالشك والشبهة. فلاحظة عين الجمع: تخلص قلبه من

هاتين المعارضتين. وهذا هو القلب السليم الذي، لا يفلح إلا من لقي الله به. هذا تفسير أهل الحق والاستقامة.

وأما أهل الإلحاد، فقالوا: المراد بالمعارضات ههنا: الإنكار على الخلق فيما يبدو منهم من أحكام البشرية. لأن المشاهد لعين الجمع يعلم: أن مراد الله من الخلق ما هم عليه. فإذا علم ذلك بحقيقة الشهود: كانت المعارضات والإنكار عليهم من رعونات الأنفس المحجوبة.

وقال قدوتهم في ذلك: العارف لا ينكر منكراً، لاستبصاره بسر الله في القدر.

وهذا عين الاتحاد والإلحاد. والانسلاخ من الدين بالكلية. وقد أعاذ الله شيخ الإسلام من ذلك. وإذا كان الملحد يحمل كلام الله ورسوله ما لا يحتمله. فما الظن بكلام مخلوق مثله؟.

فيقال: إنما بعث الله رسله، وأنزل كتبه بالإنكار على الخلق بما هم عليه من أحكام البشرية وغيرها. فبهذا أرسلت الرسل، وأنزلت الكتب، وانقسمت الدار إلى دار سعادة للمنكرين، ودار شقاوة للمنكَر عليهم. فالطعن في ذلك: طعن في الرسل والكتب. والتخلص من ذلك: انحلال من ربقة الدين.

ومن تأمل أحوال الرسل مع أممهم: وجدهم كانوا قائمين بالإنكار عليهم أشد القيام. حتى لقوا الله تعالى، وأوصوا من آمن بهم بالإنكار على من خالفهم وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم: أن المتخلص من مقامات الإنكار الثلاثة ليس معه من الإيمان حبة خردل. وبالغ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أشد المبالغة، حتى قال «إن الناس إذا تركوه: أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده».

وأخبر: أن تركه يمنع إجابة دعاء الأخيار. و يوجب تسلط الأشرار.

وأخبر أن تركه: يوقع المخالفة بين القلوب والوجوه. ويحل لعنة الله. كما لعن الله بني إسرائيل على تركه.

فكيف يكون الإنكار من رعونات النفوس، وهو مقصود الشريعة؟.

وهل الجهاد إلا على أنواع الإنكار. وهو جهاد باليد، وجهاد أهل العلم: إنكار باللسان.

وأما قوله «إن المشاهد: أن مراد الله من الخلائق: ما هم عليه».

فيقال له: الرب تعالى له مرادان: كوني، وديني. فهب أن مراده الكوني منهم ما هم عليه. فمراده الديني الأمري الشرعي: هو الإنكار على أصحاب المراد الكوني. فإذا عطلت مراده الديني: لم تكن واقفاً مع مراده الديني، الذي يحبه و يرضاه. ولا ينفعك وقوفك مع مراده الكوني الذي قدره وقضاه. إذا لو نفعك ذلك لم يكن للشرائع معنى ألبتة. ولا للحدود والزواجر، ولا للعقوبات الدنيوية، ولا للأخذ على أيدي الظلمة والفجار، وكف عدوانهم وفجورهم. فإن العارف عندك: يشهد أن مراد الله منهم: وفي هذا فساد الدنيا قبل الأديان.

فهذا المذهب الخبيث لا يصلح عليه دنيا ولا دين، ولكنه رعونة نفس قد أخلدت إلى الإلحاد، وكفرت بدين رب العباد. واتخذت تعطيل الشرائع ديناً ومقاماً، ووساوس الشيطان مسامرة وإلهاماً. وجعلت أقدار الرب تعالى مبطلة لما بعث به رسله. ومعطلة لما أنزل به كتبه. وجعلوا هذا الإلحاد غاية المعارف الإلهية، وأشرف المقامات العلية. ودعوا إلى ذلك النفوس المبطلة، الجاهلة بالله ودينه. فلبوا دعوتهم مسرعين، واستخف الداعي منهم قومه فأطاعوه. إنهم كانوا قوماً فاسقين[1].

(١) جزى الله الشيخ الإمام ابن القيم عن هذا التحذير أفضل ما يجزي المؤمنين الصادقين الناصحين المخلصين.

وأما قوله «إن الإنكار: من معارضات النفوس المحجوبة».

فلعمر الله: إنهم لفي حجاب منيع من هذا الكفر والإلحاد. ولكنهم يشرفون على أهله وهم في ضلالتهم يعمهون، وفي كفرهم يترددون، ولأتباع الرسل يحاربون، وإلى خلاف طريقهم يدعون. وبغير هداهم يهتدون وعن صراطهم المستقيم ناكبون. ولما جاءا به يعارضون ﴿يخادعونَ اللهَ والَّذينَ آمنوا. وما يَخْدَعُونَ إلاّ أنفسَهُمْ وما يشعرونَ * في قلوبهم مرض. فزادهم الله مرضاً. ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون * وإذا قيل لهم: لا تفسدوا في الأرض. قالوا: إنما نحن مصلحون * ألا إنهم هم المفسدون. ولكن لا يشعرون. وإذا قيل لهم: آمنوا كما آمن الناس. قالوا: أنؤمن كما آمن السفهاء؟ ألا إنهم هم السفهاء. ولكن لا يعلمون * وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا: آمنا. وإذا خلوا إلى شياطينهم. قالوا: إنا معكم. إنما نحن مستهزئون * اللهُ يستهزئُ بهم، ويَمُدُّهم في طغيانهم يعمهون. أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى. فما رَبِحتْ تجارَتُهُمْ وَمَا كانوا مُهتدينَ﴾[1].

(مطالعة البدايات)

قوله «وتفيد مطالعة البديات» يحتمل كلامه أمرين:

أحدهما: أن ملاحظة عين الجمع: تفيد صاحبها مطالعة السوابق التي ابتدأه الله بها. فتفيده ملاحظة عين الجمع نظرة إلى أولية الرب تعالى في كل شيء.

ويحتمل أن يريد بالبدايات: بدايات سلوكه، وحِدّة طلبه. فإنه في حال سلوكه لا يلتفت إلى ما وراءه، لشدة شغله بما بين يديه. وغلبة أحكام الهمة عليه فلا يتفرغ لمطالعة بداياته. فإذا لاحظ عين الجمع: قطع السلوك الأول. وبقي له سلوك ثان. فتفرغ حينئذ إلى مطالعة بداياته. ووجد اشتياقاً منه إليها، كما قال الجنيد: واشوقاه إلى أوقات البداية.

---

(١) سورة البقرة الآية (٩-١٦)

يعني: لذة أوقات البداية، وجمع الهمة على الطلب، والسير إلى الله. فإنه كان مجموع الهمة على السير والطلب. فلما لاحظ عين الجمع فنيت رسومه، وهو لا يمكنه الفناء عن بشريته، وأحكام طبيعته. فتقاضت طباعه ما فيها. فلزمته الكلف. فارتاح إلى أوقات البدايات، لما كان فيها من لذة الإعراض عن الخلق، واجتماع الهمة.

ومر أبو بكر الصديق رضي الله عنه وأرضاه على رجل، وهو يبكي من خشية الله. فقال: هكذا كنا حتى قست قلوبنا.

وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم «إن لكل عامل شِرَّة. ولكل شِرَّة فترة».

فالطالب الجاد: لا بد أن تعرض له فترة. فيشتاق في تلك الفترة إلى حاله وقت الطلب والاجتهاد.

ولما فَتَر الوحي عن النبي صلى الله عليه وسلم كان يغدو إلى شواهق الجبال ليلقي نفسه. فيبدو له جبريل عليه السلام، فيقول له «إنك رسول الله» فيسكن لذلك جأشه، وتطمئن نفسه.

فتَخَلُّلُ الفترات للسالكين: أمر لازم لا بد منه. فمن كانت فترته إلى مقاربة وتسديد، ولم تخرجه من فرض، ولم تدخله في محرم: رجي له أن يعود خيراً مما كان.

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه «إن لهذه القلوب إقبالا وإدبارا. فإذا أقبلت فخذوها بالنوافل. وإن أدبرت فألزموها الفرائض».

وفي هذه الفترات والغيوم والحجب، التي تعرض للسالكين: من الحكَم ما لا يعلم تفصيله إلا الله. وبها يتبين الصادق من الكاذب.

فالكاذب: ينقلب على عقبيه. و يعود إلى رسوم طبيعته وهواه.

والصادق: ينتظر الفرج. ولا ييأس من روح الله. ويلقي نفسه بالباب طريحاً ذليلاً مسكيناً مستكينا، كالإناء الفارغ الذي لا شيء فيه ألبتة، ينتظر أن يضع فيه مالك الإناء وصانعه ما يصلح له، لا بسبب من العبد ــ وإن كان هذا الافتقار من أعظم الأسباب ــ لكن ليس هو منك. بل هو الذي مَنَّ عليك به. وجردك منك. وأخلاك عنك. وهو الذي ﴿ يحولُ بينَ المرء وقلبِهِ ﴾[1].

فإذا رأيته قد أقامك في هذا المقام، فاعلم. أنه يريد أن يرحمك. ويملأ إناءك فإن وضعت القلب في غير هذا الموضع فاعلم أنه قلب مضيع. فسل ربه ومَنْ هو بين أصابعه: أن يرده عليك. ويجمع شملك به. ولقد أحسن القائل:

إذا ما وضعت القلب في غير موضع   بغير إناء. فهو قلب مضيع

ومنها «الوقت»

قال صاحب المنازل:

«باب الوقت. قال الله تعالى: ﴿ ثم جئتَ على قدَرٍ يا موسى ﴾[2] «الوقت» اسم لظرف الكون. اسم في هذا الباب لثلاثة معان، على ثلاث درجات. المعنى الأول: حين وَجْدٍ صادق، لإيناس ضياء فضل جذبه صفاء رجاء، أو لعصمة جذبها صدقُ خوفٍ. أو لِتَلَهُّبِ شَوْقٍ جذبه اشتعال محبة».

وجه استشهاده بالآية: أن الله سبحانه قَدَّر مجيء موسى أحوج ما كان الوقت إليه. فإن العرب تقول: جاء فلان على قَدَر. إذا وقت الحاجة إليه. قال جرير:

نال الخلافة إذ كانت على قدر   كما أتى ربه موسى على قدر

---

(1) سورة الأنفال الآية ٢٤.

(2) سورة طه الآية ٤٠.

قال مجاهد: على موعد. وهذا فيه نظر. لأنه لم يسبق بين الله سبحانه وبين موسى موعد للمجيء، حتى يقال: إنه أتى على ذلك الموعد.

ولكن وجه هذا: أن المعنى «جئت على الموعد الذي وعدنا: أن ننجزه، والقدر الذي قدرنا: أن يكون في وقته» وهذا كقوله تعالى: ﴿ إنَّ الَّذين أوتوا العلمَ مِنْ قبلِهِ إذا يتلىٰ عليهم يَخِرُّون للأذقان سُجَّداً، و يقولون: سبحان ربنا، إن كان وعد ربنا لمفعولا ﴾[1] لأن الله سبحانه وتعالى وعد بإرسال نبي في آخر الزمان يملأ الأرض نوراً وهُدى. فلما سمعوا القرآن: علموا أن الله أنجز ذلك الوعد الذي وعد به.

واستشهاده بهذه الآية يدل على محله من العلم. لأن الشيء إذا وقع في وقته الذي هو أليق الأوقات بوقوعه فيه: كان أحسن وأنفع وأجدى. كما إذا وقع الغيث في أحوج الأوقات إليه. وكما إذا وقع الفرج في وقته الذي يليق به.

ومن تأمل أقدار الرب تعالى، وجريانها في الخلق: علم أنها واقعة في أليق الأوقات بها.

فبَعْثُ الله سبحانه موسى: أحوج ما كان الناس إلى بعثته. وبَعْثُ عيسى كذلك. وبَعْثُ محمدٍ صلى الله عليه وعليهم أجمعين: أحوج ما كان أهل الأرض إلى إرساله. فهكذا وقت العبد مع الله يعمره بأنفع الأشياء له: أحوج ما كان إلى عمارته.

قوله «الوقت: ظرف الكون» الوقت: عبارة عن مقاربة حادث لحادث عند المتكلمين، فهو نسبة بين حادثين. فقوله «ظرف الكون» أي وعاء التكوين. فهو الوعاء الزماني الذي يقع فيه التكوين. كما أن ظرف المكان: هو الوعاء المكاني، الذي يحصل فيه الجسم.

---

(١) سورة الإسراء الآية (١٠٧-١٠٨).

ولكن «الوقت» في اصطلاح القوم أخص من ذلك.

قال أبو علي الدقاق: الوقت ما أنت فيه. فإن كنت في الدنيا فوقتك الدنيا وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى. وإن كنت بالسرور فوقتك السرور. وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن.

يريد: أن الوقت ما كان الغالب على الإنسان من حاله.

وقد يريد: أن الوقت ما بين الزمانين الماضي والمستقبل. وهو اصطلاح أكثر الطائفة. ولهذا يقولون: الصوفي والفقير ابنُ وقته.

يريدون: أن همته لا تتعدى وظيفة عمارته بما هو أولى الأشياء به، وأنفعها له. فهو قائم بما هو مطالب به في الحين والساعة الراهنة. فهو لا يهتم بماضي وقته وآتيه، بل يهتم بوقته الذي هو فيه. فإن الاشتغال بالوقت الماضي والمستقبل يضيع الوقت الحاضر، وكلما حضر وقت اشتغل عنه بالطرفين. فتصير أوقاته كلها فوات[1].

قال الشافعي رضي الله عنه: صحبت الصوفية؛ فما انتفعت منهم إلا بكلمتين، سمعتهم يقولون: الوقت سيف. فإن قطعته وإلا قطعك. ونفسك إن لم تشغلها بالحق، وإلا شغلتك بالباطل.

قلت: يا لهما من كلمتين، ما أنفعهما وأجمعهما، وأدلهما على علو همة قائلهما، ويقظته ويكفي في هذا ثناء الشافعي على طائفة هذا قدر كلماتهم[2].

---

(١) لا بد للمؤمن العاقل، المتأمل في سنن الله في نفسه وفي الآفاق: أن لا ينسى ماضيه بكل ما فيه. لأن له أكبر الأثر في حاضره من سيئات وحسنات. فإن الحسنات تولد حسنات، والسيئات تولد سيئات. ولا بد أن يضع المؤمن اليقظ نصب عينه دائماً الوقت الآخر، ليستعد له ويتهيأ بكل قواه: أن يكون صالحاً مرضياً. وهكذا من تفقه في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم عرف ذلك جيداً. ولا يقصر همه على وقته الحاضر إلا اللاهون المسرفون على أنفسهم الذين يظنون بالله الظنون السيئة. فلا يدينون بسؤال ولا حساب ولا جزاء بالعدل المطلق.

(٢) ليس في قول الشافعي ما يدل على ثناء مطلقاً عليهم، وإنما يريد: أن ليس عندهم ما ينفع إلا=

وقد يريدون بالوقت: ما هو أخص من هذا كله. وهو ما يصادفهم في تصريف الحق لهم. دون ما يختارونه لأنفسهم. و يقولون: فلان بحكم الوقت. أي مستسلم لما يأتي من عند الله من غير اختيار.

وهذا يحسن في حال، ويحرم في حال. و ينقص صاحبه في حال. فيحسن في كل موضع ليس لله على العبد فيه أمر ولا نهي. بل في موضع جريان الحكم الكوني الذي لا يتعلق به أمر ولا نهي، كالفقر والمرض، والغربة والجوع، والألم والحر والبرد، ونحو ذلك.

ويحرم في الحال التي يجري عليه فيها الأمر والنهي والقيام بحقوق الشرع. فإن التضييع لذلك والاستسلام، والاسترسال مع القدر: انسلاخ من الدين بالكلية. و ينقص صاحبه في حال تقتضي قياماً بالنوافل، وأنواع البر والطاعة.

وإذا أراد الله بالعبد خيراً: أعانه بالوقت. وجعل وقته مساعداً له. وإذا أراد به شراً: جعل وقته عليه، وناكَدَه وقته. فكلما أراد التأهب للمسير: لم يساعده الوقت. والأول: كلما همت نفسه بالقعود أقامه الوقت وساعده.

وقد قسم بعضهم الصوفية أربعة أقسام: أصحاب السوابق، وأصحاب العواقب، وأصحاب الوقت، وأصحاب الحق. قال:

فأما أصحاب السوابق: فقلوبهم أبداً فيما سبق لهم من الله. لعلمهم أن الحكم الأزلي لا يتغير باكتساب العبد.

و يقولون: من أقصته السوابق لم تدنه الوسائل. ففكرهم في هذا أبداً. ومع ذلك: فهم يَجِدُّون في القيام بالأوامر، واجتناب النواهي، والتقرب إلى الله بأنواع القرب، غير واثقين بها، ولا ملتفتين إليها، و يقول قائلهم:

* كلمتان اثنتان. وكفى بهذا وصفاً لهم. وأين رأس أكبر معظم فيهم من كعب الإمام الشافعي رضي الله عنه، علماً وتقوى وإيماناً ونصحاً للأمة؟!.

من أين أرضيك، إلا أن توفقني هيهات هيهات. ما التوفيق من قبلي
إن لم يكن لي في المقدور سابقة فليس ينفع ما قدمت من عملي

وأما أصحاب العواقب: فهم متفكرون فيما يختم به أمرهم. فإن الأمور بأواخرها. والأعمال بخواتيمها، والعاقبة مستورة. كما قيل:

لا يغرنك صفا الأوقات فإن تحتها غوامض الآفات

فكم من ربيع نورت أشجاره، وتفتحت أزهاره، وزهت ثماره، لم يلبث أن أصابته جائحة سماوية. فصار كما قال الله عز وجل ﴿حتى إذا أخذت الأرضُ زُخْرُفَها وازَّينت. وظنَّ أهلها أنَّهم قادرونَ عليها ــ إلى قوله ــ يتفكرونَ﴾[1].

فكم من مريد كبا به جوادُ عزمه فخر صريعا لليدين وللفم

وقيل لبعضهم ــ وقد شوهد منه خلاف ما كان يعهد عليه ــ ما الذي أصابك؟

فقال: حجاب وقع، وأنشد:

أحسنت ظنك بالأيام، إذ حسنت ولم تَخَف سوء ما يأتي به القدر
وسالمتك الليالي. فاغتررت بها وعند صفو الليالي يحدث الكدر

ليس العجب ممن هلك كيف هلك؟ إنما العجب ممن نجا كيف نجا؟.

تعجبين من سقمي صحتي هي العجب !!

الناكصون على أعقابهم أضعاف أضعاف من اقتحم العقبة:

خذ من الألف واحداً واطرح الكل من بعده

وأما أصحاب الوقت: فلم يشتغلوا بالسوابق، ولا بالعواقب. بل اشتغلوا

(١) سورة يونس الآية ٢٤.

بمراعاة الوقت، وما يلزمهم من أحكامه. وقالوا: العارف ابن وقته. لا ماضي له ولا مستقبل.

ورأى بعضهم الصديق رضي الله عنه في منامه. فقال له: أوصني. فقال له: كن ابن وقتك.

وأما أصحاب الحق: فهم مع صاحب الوقت والزمان، ومالكها ومدبرها. مأخوذون بشهوده عن مشاهدة الأوقات. لا يتفرغون لمراعاة وقت ولا زمان. كما قيل:

لست أدري: أطال ليلي أم لا　　كيف يدري بذاك من يَتَقَلَّى؟

لو تفرغت لاستطالة ليلي　　ولرَعْي النجوم، كنت مُخَلَّى

إن للعاشقين عن قصر الليل، وعن طوله من العشق شغلا.

قال الجنيد: دخلت على السري يوماً. فقلت له: كيف أصبحت؟.

فأنشا يقول:

ما في النهار، ولا في الليل لي فرج　　فلا أبالي: أطال الليل أم قصرا

ثم قال: ليس عند ربكم ليل ولا نهار.

يشير إلى أنه غير متطلع إلى الأوقات. بل هو مع الذي يقدر الليلَ والنهار.

(معنى الوقت)

قال صاحب المنازل:

«الوقت: اسم في هذا الباب لثلاث معان: المعنى الأول: حِينُ وَجْدٍ صادق» أي وقت وجدٍ صادق، أي زمن من وجد يقوم بقلبه، وهو صادق فيه، غير متكلف له، ولا متعمل في تحصيله.

«يكون متعلقه إيناس ضياء فضل» أي رؤية ذلك، و«الإيناس» الرؤية

قال الله تعالى: ﴿ فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطور ناراً. قال لأهله: امكثوا. إني آنست ناراً ﴾[1] وليس هو مجرد الرؤية. بل رؤية ما يأنس به القلب، و يسكن إليه. ولا يقال لمن رأى عدوه أو مخوفا «آنسه».

ومقصوده: أن هذا الوقت وقت وجدٍ، صاحبه صادق فيه لرؤيته ضياء فضل الله ومنته عليه. و«الفضل» هو العطاء الذي لا يستحقه المعطى، أو يعطي فوق استحقاقه. فإذا آنس هذا الفضل، وطالعه بقلبه: أثار ذلك فيه وجداً آخر، باعثاً على محبة صاحب الفضل، والشوق إلى لقائه، فإن النفوس مجبولة على صاحبي من أحسن إليها.

ودخلتُ يوماً على بعض أصحابنا، وقد حصل له وجد أبكاه. فسألته عنه؟ فقال: ذكرت ما منّ الله به عليّ من السُّنة ومعرفتها، والتخلص من شُبَه القوم، وقواعدهم الباطلة، وموافقة العقلِ الصريح، والفطرة السليمة، لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم. فسرني ذلك حتى أبكاني.

فهذا الوجد أثاره إيناس فضل الله ومنته.

قوله «جذبه صفاء رجاء» أي جذب ذلك الوجد ــ أو الإيناس أو الفضل ــ رجاء صاف غير مكدر. و«الرجاء الصافي» هو الذي لا يشوبه كدر توهم معاوضة منك؛ وأن عملك هو الذي بعثك على الرجاء. فصفاء الرجاء يخرجه عن ذلك. بل يكون رجاء محضا لمن هو مبتدئك بالنعم من غير استحقاقك. والفضل كله له ومنه، وفي يده ــ أسبابه وغاياته، ووسائله، وشروطه، وصرف موانعه ــ كلها بيد الله. ولا يستطيع العبد أن ينال منه شيئاً بدون توفيقه، وإذنه ومشيئته.

وملخص ذلك: أن الوقت في هذه الدرجة الأولى: عبارة عن وجد صادق، سببه رؤية فضل الله على عبده. لأن رجاءه كان صافياً من الأكدار.

---

(١) سورة القصص الآية ٢٩.

قوله «أو لعصمة جذبها صدق خوف» اللام في قوله «أو لعصمة» معطوف على اللام في قوله «أو لإيناس ضياء فضل» أي وَجْدٌ لعصمةٍ جذبها صدق خوف. فاللام ليست للتعليل. بل هي على حدها في قولك: ذوق لكذا، ورؤية لكذا. فتعلق الوجد «عصمة» وهي منعة، وحفظ ظاهر وباطن. جذبها صدق خوف من الرب سبحانه.

والفرق بين الوجد في هذه الدرجة والتي قبلها: أن الوجد في الأول: جذبه صدق الرجاء. وفي الثانية: جذبه صدق الخوف. وفي الثالثة ــ التي ستذكر ــ جذبه صدق الحب. فهو معنى قوله «أو لتلهب شوق جذبه اشتعال محبة».

وخدمته التورية في «اللهيب» و«الاشتعال» والمحبة متى قويت اشتعلت نارها في القلب. فحدث عنها لهيب الاشتياق إلى لقاء الحبيب.

وهذه الثلاثة، التي تضمنتها هذه الدرجة ــ وهي: الحب، والخوف والرجاء ــ هي التي تبعث على عمارة الوقت بما هو الأولى لصاحبه والأنفع له، وهي أساس السلوك، والسير إلى الله. وقد جمع الله سبحانه الثلاثة في قوله: ﴿أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة، أيهم أقرب. ويرجون رحمته. ويخافون عذابه. إن عذابَ ربكَ كانَ مَحذُوراً﴾[1] وهذه الثلاثة هي قطب رحى العبودية. وعليها دارت رحى الأعمال. والله أعلم.

(معنىً آخر للوقت)

قال «والمعنى الثاني: اسم لطريق سالك. يسير بين تمكن وتلون، لكنه إلى التمكن ما هو؟ يسلك الحال، ويلتفت إلى العلم. فالعلم يشغله في حين؛ والحال يحمله في حين. فبلاؤه بينهما: يذيقه شهوداً طوراً. ويكسوه عبرةً طوراً، ويريه غيرة تفرق طوراً».

---

(١) سورة الإسراء الآية ٥٧.

هذا المعنى: هو المعنى الثاني من المعاني الثلاثة من معاني «الوقت» عنده.

قوله «اسم لطريق سالك» هو على الإضافة. أي لطريق عبد سالك.

قوله «يسير بين تمكن وتلون» أي ذلك العبد يسير بين تمكن وتلون. و«التمكن» هو الانقياد إلى أحكام العبودية بالشهود والحال، و«التلون» في هذا الموضع خاصة: هو الانقياد إلى أحكام العبودية بالعلم. فالحال يجمعه بقوته وسلطانه. فيعطيه تمكيناً. والعلم يلونه بحسب متعلقاته وأحكامه.

قوله «لكنه إلى التمكن ما هو؟ يسلك الحال. و يلتفت إلى العلم».

يعني: أن هذا العبد هو سالك إلى التمكن ما دام يسلك الحال. و يلتفت إلى العلم. فأما إن سلك العلم، والتفت إلى الحال: لم يكن سالكاً إلى التمكن.

فالسالكون ضربان: سالكون على الحال، ملتفتون إلى العلم. وهم إلى التمكن أقرب. وسالكون على العلم. ملتفتون إلى الحال. وهم إلى التلون أقرب هذا حاصل كلامه.

وهذه الثلاثة: هي المفرقة بين أهل العلم وأهل الحال، حتى كأنها غيران وحزبان، وكل فرقة منها لا تأنس بالأخرى، ولا تعاشرها إلا على إغماض ونوع استكراه.

وهذا من تقصير الفريقين، حيث ضعف أحدهما عن السير في العلم. وضعف الآخر عن الحال في العلم. فلم يتمكن كل منها من الجمع بين الحال والعلم. فأخذ هؤلاء العلم، وسَعته ونوره. ورجحوه. وأخذ هؤلاء الحال وسلطانه وتمكينه. ورجحوه. وصار الصادق الضعيف من الفريقين: يسير بأحدهما ملتفتاً إلى الآخر.

فهذا مطيع للحال. وهذا مطيع للعلم. لكن المطيع للحال متى عصى به العلم: كان منقطعاً محجوباً، وإن كان له من الحال ما عساه أن يكون.

والمطيع للعلم متى أعرض به عن الحال كان مضيعاً منقوصاً، مشتغلا بالوسيلة عن الغاية.

وصاحب التمكين: يتصرف علمه في حاله. ويحكم عليه فينقاد لحكمه، ويتصرف حاله في علمه. فلا يدعه أن يقف معه. بل يدعوه إلى غاية العلم. فيجيبه ويلبي دعوته. فهذه حال الكمل من هذه الأمة. ومن استقرأ أحوال الصحابة رضي الله عنهم وجدها كذلك.

فلما فرق المتأخرون بين الحال والعلم: دخل عليهم النقص والخلل. والله المستعان: ﴿يهب لمن يشاء إناثاً، ويهب لمن يشاء الذكور. أو يزوجهم ذُكراناً وإناثاً. ويجعل من يشاء عقيماً. إنه عليم قدير﴾فكذلك يهب لمن يشاء علماً. ولمن يشاء حالا. ويجمع بينهما لمن يشاء. ويخلي منهما من يشاء.

قوله «فالعلم يشغله في حين» أي يشغله عن السلوك إلى تمكن الحال. لأن العلم متنوع التعلقات فهو يفرق. والحال يجمع. لأنه يدعوه إلى الفناء. وهناك سلطان الحال.

قوله «والحال يحمله في حين» أي يغلب عليه الحال تارة. فيصير محمولا بقوة الحال وسلطانه على السلوك. فيشتد سيره بحكم الحال، يعني: وإذا غلبه العلم شغله عن السلوك. وهذا هو المعهود من طريقة المتأخرين: أن العلم عندهم يشغل عن السلوك. ولهذا يعدون السالك من سلك على الحال ملتفتاً عن العلم.

وأما على ما قررناه ــ من أن العلم يعين على السلوك، ويحمل عليه، ويكون صاحبه سالكاً به وفيه ــ فلا يشغله العلم عن سلوكه. وإن أضعف سيره على درب الفناء. فلا ريب أن العلم لا يجامع الفناء ليس هو غاية السالكين إلى الله. بل ولا هو لازم من لوازم الطريق، وإن كان عارضاً من عوارضها. يعرض لغير الكمل، كما تقدم تقرير ذلك.

فبينا أن الفناء الكامل، الذي هو الغاية المطلوبة: هو الفناء عن محبة ما سوى الله وإرادته. فيفنى بمحبة الله عن محبة ما سواه. وبإرادته ورجائه، والخوف منه، والتوكل عليه، والإنابة إليه: عن إرادة ما سواه، وخوفه ورجائه والتوكل عليه.

وهذا الفناء لا ينافي العلم بحال. ولا يحول بين العبد وبينه. بل قد يكون في أغلب الأحوال من أعظم أعوانه. وهذا أمر غفل عنه أكثر المتأخرين، بحيث لم يعرفوه ولم يسلكوه. ولكن لم يُخْلِ الله الأرض من قائم به، داع إليه.

قوله «فبلاؤه بينهما» أي عذابه وألمه: بين داعي الحال وداعي العلم. فإيمانه يحمله على إجابه داعي العلم، ووارده يحمله على إجابة داعي الحال. فيصير كالغريم بين مطالبين. كل منهما يطالبه بحقه. وليس بيده إلا ما يقضي أحدهما.

وقد عرفت أن هذا من الضيق. وإلا فمع السعة: يوفي كلا منهما حقه.

قوله «يذيقه شهوداً طوراً» أي ذلك البلاء الحاصل بين الداعيين يذيقه شهوداً طوراً، وهو الطور الذي يكون الحاكم عليه فيه: هو العلم.

قوله «ويكسوه عبرة طوراً» الظاهر: أنه عبرة بالباء الموحدة والعين، أي اعتباراً بأفعاله، واستدلالاً عليه بها. فإنه سبحانه دل على نفسه بأفعاله. فالعلم يكسو صاحبه اعتباراً واستدلالاً على الرب بأفعاله.

ويصح أن يكون «غيرة» بالغين المعجمة والياء المثناة من تحت. ومعناه: أن العلم يكسوه غيرة من حجابه عن مقام صاحب الحال. فيغار من احتجابه عن الحال بالعلم، وعن العيان بالاستدلال، وعن الشهود ــ الذي هو مقام الإحسان ــ بالإيمان، الذي هو إيمان بالغيب.

قوله «ويريه غيرة تفرق طوراً» هذا بالغين المعجمة ليس إلا، أي ويريه العلم غيرة تفرقه في أوديته. فيفرق بين أحكام الحال وأحكام العلم. وهو حال صحو وتمييز.

وكأن الشيخ يشير إلى أن صاحب هذا المقام تغار تفرقته من جمعيته على الله فنفسه تفر من الجمعية على الله إلى تفرق العلم. فإنه لا أشق على النفوس من جمعيتها على الله. فهي تهرب من الله إلى الحال تارة، وإلى العمل تارة، وإلى العلم تارة، هذه نفوس السالكين الصادقين[1].

وأما من ليس من أهل هذا الشأن: فنفوسهم تفر من الله إلى الشهوات والراحات. فأشق ما على النفوس: جمعيتها على الله. وهي تناشد صاحبها: أن لا يوصلها إليه، وأن يشغلها بما دونه. فإن حبس النفس على الله شديد. وأشد منه: حبسها على أوامره. وحبسها عن نواهيه. فهي دائماً ترضيك بالعلم عن العمل، وبالعمل عن الحال، وبالحال عن الله سبحانه وتعالى، وهذا أمر لا يعرفه إلا من شد مئزر سيره إلى الله. وعلم أن كل ما سواه فهو قاطع عليه.

وقد تضمن كلامه في هذه الدرجة ثلاث درجات ــ كما أشار إليه ــ: درجة الحال، ودرجة العلم، ودرجة التفرقة بين الحال والعلم. وهذه الثلاث الدرجات: هي المختصة بالمعنى الثاني من معاني الوقت. والله أعلم.

(معنى ثالث للوقت)

قال «والمعنى الثالث، قالوا: الوقت الحق. أرادوا به: استغراق رسم الوقت في وجود الحق. وهذا المعنى يسبق على هذا الاسم عندي. لكنه هو اسم في هذا المعنى الثالث، لحين تتلاشى فيه الرسوم كشفا. لا وجوداً محضاً. وهو فوق البرق والوجد. وهو يشارف مقام الجمع، لو دام وبقي. ولا يبلغ وادي الوجود، لكنه يكفي مؤنة المعاملة، و يصفي عين المسامرة. و يشم روائح الوجود».

هذا المعنى الثالث من معاني «الوقت» أخص مما قبله. وأصعب تصوراً وحصولا. فإن الأول: وقت سلوك يتلون. وهذا وقت كشف يتمكن. ولذلك

---

(١) كيف يكون العلم نافعاً، والعمل صالحاً، والعامل صادقاً، و يفرقه علمه وعمله عن الله؟! هذا أمر عجيب جد العجب.

أطلقوا عليه اسم «الحق» لغلبة حكمه على قلب صاحبه. فلا يحسّ برسم الوقت، بل يتلاشى ذكر وقته من قلبه، لما قهره من نور الكشف.

فقوله «قالوا: الوقتِ هو الحق».

يعني: أن بعضهم أطلق اسم «الحق» على الوقت، ثم فسر مرادهم بذلك. وأنهم عنوا به استغراق رسم الوقت في وجود الحق. ومعنى هذا: أن السالك بهذا المعنى الثالث للحق: إذا اشتد استغراقه في وقته يتلاشى عنه وقته بالكلية.

وتقريب هذا إلى الفهم: أنه إذا شهد استغراق وقته الحاضر في ماهية الزمان. فقد استغرق الزمان رسم الوقت إلى ما هو جزء يسير جداً من أجزائه، وانغمر فيه. كما تنغمر القطرة في البحر. ثم إن الزمان ــ المحدود الطرفين ــ يستغرق رسمه في وجود الدهر. وهو ما بين الأزل والأبد. ثم إن الدهر يستغرق رسمه في دوام الرب جل جلاله. وذلك الدوام: هو صفة الرب. فهناك يضمحل الدهر والزمان والوقت. ولا يبقى له نسبة إلى دوام الرب جل جلاله ألبتة. فاضمحل الزمان والدهر والوقت في الدوام الإلهي، كما تضمحل الأنوار المخلوقة في نوره، وكما يضمحل علم الخلق في علمه، وقُدَرهم في قدرته، وجمالهم في جماله، وكلامهم في كلامه، بحيث لا يبقى للمخلوق نسبة ما إلى صفات الرب جل جلاله.

والقوم إذا أطلق أهل الاستقامة منهم «ما في الوجود إلا الله» أو «ما ثَمّ موجود على الحقيقة إلا الله» أو «هناك: يفنى من لم يكن. و يبقى من لم يزل» ونحو ذلك من العبارات، فهذا مرادهم. لا سيما إذا حصل هذا الاستغراق في الشهود كما هو في الوجود. وغلب سلطانه على سلطان العلم. وكان العلم مغموراً بوارده. وفي قوة التمييز ضعف. وقد توارى العلم بالشهود وحكم الحال.

فهناك يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت، وتزلّ أقدام كثيرة إلى الحضيض الأدنى. ولا ريب أن وجود الحق سبحانه ودوامه يستغرق وجود كل ما سواه ووقته وزمانه. بحيث يصير كأنه لا وجود له.

ومن هنا غلط القائلون بوحدة الوجود. وظنوا أنه ليس لغيره وجود ألبتة. وغرهم كلمات مشتبهات [1] جرت على ألسنة أهل الاستقامة من الطائفة. فجعلوها عمدة لكفرهم وضلالهم. وظنوا أن السالكين سيرجعون إليهم، وتصير طريقة الناس واحدة ﴿ و يأبى اللهُ إلاّ أنْ يُتمّ نورهُ ولوْ كرِهَ الكافرونَ ﴾[2].

قوله «وهذا المعنى يسبق على هذا الاسم عندي».

يريد: أن «الحق» سابق على الاسم الذي هو «الوقت» أي منزه عن أن يسمى بالوقت. فلا ينبغي إطلاقه عليه. لأن الأوقات حادثة.

قوله «لكنه اسم في هذا المعنى الثالث، لحين تتلاشى فيه الرسوم كشفا لا وجودا محضا».

تلاشي «الرسوم» اضمحلالها وفناؤها. و«الرسوم» عندهم: ما سوى الله.

وقد صرح الشيخ: أنها إنما تتلاشى في وجود العبد الكشفي. بحيث لا يبقى فيه سعة للاحساس بها، لما استغرقه من الكشف. فهذه عقيدة أهل الاستقامة من القوم.

وأما الملاحدة، أهل وحدة الوجود، فعندهم: أنها لم تزل متلاشية في عين وجود الحق، بل وجودها هو نفس وجوده. وإنما كان الحس يفرق بين الوجودين. فلما غاب عن حسه بكشفه، تبين أن وجودها هو عين وجود الحق.

ولكن الشيخ كأنه عبر بالكشف والوجود عن المقامين اللذين ذكرهما في كتابه. و«الكشف» هو دون «الوجود» عنده. فإن «الكشف» يكون مع بقاء بعض رسوم صاحبه. فليس معه استغراق في الفناء. و«الوجود» لا يكون

---

(١) قد فتح الهروي هذا الباب. فدخلت منه عواصف الأهواء. وربما ظن الظان: أنهم اخترعوا هذه الكلمات، لكن الدارس للصوفية يعرف: أنهم يضاهئون بها قول الذين كفروا من قبل.

(٢) سورة التوبة الآية ٣٢.

معه رسم باق. ولذلك قال «لا وجودا محضاً» فإن الوجود المحض عنده: يفني الرسوم. وبكل حال: فهو يفنيها من وجود الواجد، لا يفنيها في الخارج.

وسر المسألة: أن الواصل إلى هذا المقام يصير له وجود آخر، غير وجوده الطبيعي، المشترك بين جميع الموجودات. ويصير له نشأة أخرى لقلبه وروحه، نسبةُ النشأة الحيوانية إليها كنسبة النشأة في بطن الأم إلى هذه النشأة المشاهدة في العالم، وكنسبة هذه إلى النشأة الأخرى.

فللعبد أربع نشآت: نشأة في الرحم، حيث لا بصر يدركه. ولا يد تناله. ونشأة في الدنيا. ونشأة في البرزخ. ونشأة في المعاد الثاني. وكل نشأة أعظم من التي قبلها. وهذه النشأة للروح والقلب أصلا، للبدن تبعاً.

فللروح في هذا العالم نشأتان. إحداهما: النشأة الطبيعية المشتركة. والثانية: نشأة قلبية روحانية، يولد بها قلبه، وينفصل عن مشيمة طبعه، كما ولد بدنه وانفصل عن مشيمة البطن.

ومن لم يصدق بهذا فليضرب عن هذا صفحاً، وليشتغل بغيره.

وفي كتاب الزهد للامام أحمد: أن المسيح عليه السلام قال للحواريين «إنكم لن تلجوا ملكوت السموات حتى تولدوا مرتين».

وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية ـــ رحمه الله ـــ يقول: هي ولادة الأرواح والقلوب من الأبدان، وخروجها من عالم الطبيعة، كما ولدت الأبدان من البدن وخرجت منه. والولادة الأخرى: هي الولادة المعروفة. والله أعلم.

قوله «وهو فوق البرق والوجد».

يعني: أن هذا الكشف الذي تلاشت فيه الرسوم: فوق منزلتي البرق والوجد، فإنه أثبت وأدوم، و«الوجود» فوقه. لأنه يشعر بالدوام.

قوله «وهو يشارف مقام الجمع لو دام».

أي لو دام هذا «الوقت» لشارف مقام «الجمع» وهو ذهاب شعور القلب بغير الحق سبحانه وتعالى، شغلا به عن غيره. فهو جمع في الشهود.

وعند الملاحدة: هو جمع في الوجود.

ومقصوده: أنه لو دام الوقت بهذا المعنى الثالث: لشارف حضرة الجمع لكنه لا يدوم.

قوله «ولا يبلغ وادي الوجود» يعني: أن الوقت المذكور لا يبلغ السالك فيه وادي الوجود حتى يقطعه. ووادي الوجود: هو حضرة الجمع.

قوله «لكنه يلقي مؤنة المعاملة».

يعني: أن الوقت المذكور ـــ وهو الكشف المشارف لحضرة الجمع ـــ يخفف عن العامل أثقال المعاملة، مع قيامه بها أتم القيام، بحيث تصير هي الحاملة له. فإنه كان يعمل على الخبر. فصار يعمل على العيان. هذا مراد الشيخ [1].

وعند الملحد: أنه يفنى عن المعاملات الجسمانية، ويرد صاحبه إلى المعاملات القلبية. وقد تقدم إشباع الكلام في هذا المعنى.

قوله «ويصفي عن المسامرة» المسامرة: عند القوم هي الخطاب القلبي الروحي بين العبد وربه. وقد تقدم: أن تسميتها بالمناجاة أولى. فهذا الكشف يخلص عن المسامرة من ذكر غير الحق سبحانه ومناجاته.

قوله «ويشم روائح الوجود» أي صاحب مقام هذا الوقت الخاص: يشم روائح الوجود. وهو حضرة الجمع. فإنهم يسمونها بالجمع والوجود. ويعنون بذلك: ظهور وجود الحق سبحانه. وفناء وجود ما سواه.

وقد عرفت أن فناء وجود ما سواه بأحد اعتبارين: إما فناؤه من شهود

(١) لفظه أبعد شيء عن هذا.

العبد فلا يشهده، وإما اضمحلاله وتلاشيه بالنسبة إلى وجود الرب. ولا تلتفت إلى غير هذين المعنيين. فهو إلحاد وكفر[1]. والله المستعان.

ومنها منزلة «الصفاء»

قال صاحب المنازل:

«باب الصفاء. قال الله عز وجل: ﴿ وإنَّهم عندنا لمن المصْطَفينَ الأخْيَارِ ﴾[1] «الصفا» اسم للبراءة من الكدر. وهو في هذا الباب سقوط التلوين».

أما الاستشهاد بالآية: فوجهه أن «المصطفى» مفتعل من الصفوة. وهي خلاصة الشيء، وتصفيته مما يشوبه. ومنه: اصطفى الشيء لنفسه. أي خلصه من شوب شركة غيره له فيه. ومنه «الصَّفِيُّ» وهو السهم الذي كان يصطفيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه من الغنيمة. ومنه: الشيء الصافي. وهو الخالص من كَدَر غيره.

قوله «الصفاء: اسم للبراءة من الكدر».

البراءة: هي الخلاص. و«الكدر» امتزاج الطيب بالخبيث.

قوله «وهو في هذا الباب: سقوط التلوين».

«التلوين» هو التردد والتذبذب، كما قيل:

كل يوم تتلون   ترك هذا بك أجمل

(درجات الصفاء)

قال «وهو على ثلاث درجات:

---

(١) لكنهم إنما يعنونه. وقولهم فيه ظاهر.

(٢) سورة صٓ الآية ٤٧.

الدرجة الأولى: صفاء علم يُهذِّب لسلوك الطريق. و يُبَصِّر غاية الجد. و يصحح همة القاصد».

ذكر الشيخ له في هذه الدرجة ثلاث فوائد:

الفائدة الأولى «علم يهذب لسلوك الطريق» وهذا العلم الصافي ــ الذي أشار إليه ــ هو العلم الذي جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وكان الجنيد يقول دائماً: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة. فمن لم يحفظ القرآن، و يكتب الحديث، ولم يتفقه: لا يقتدى به.

وقال غيره من العارفين: كل حقيقة لا تتبعها شريعة فهي كفر.

وقال الجنيد: علمنا هذا متشبك بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقال أبو سليمان الداراني: إنه لتمر بقلبي النكتة من نُكَتِ القوم. فلا أقبلها إلا بشاهدي عدل، من الكتاب والسنة. وقال النصرابادي: أصل هذا المذهب: ملازمة الكتاب والسنة. وترك الأهواء والبدع، والاقتداء بالسلف، وترك ما أحدثه الآخرون. والإقامة على سلكه الأولون [1].

وقد تقدم ذكر بعض ذلك.

فهذا العلم الصافي، المتلقَّى من مشكاة الوحي والنبوة: يهذب صاحبه لسلوك طريق العبودية. وحقيقتها: التأدب بآداب رسول الله صلى الله عليه

(١) مما ابتلى الله به عباده: أن كلا يدعي هذه الدعوى في كل زمان. فها هم المقلدون الذين يتركون صريح الآية، وصحيح الحديث، لقول متبوعهم، يحلفون جهد أيمانهم: أنهم أهل السنة والجماعة، وأنهم أحرص الناس على الكتاب والسنة وأنت أيها السلفي الموحد الصادق خبير بمقاصدهم ومرادهم. وهكذا الطرائقيون من عباد القبور والموتى، بل الجهمية ــ الذين يعدهم الشيخ ابن القيم أشد خصماء الحق وأبعد الخلق عن الكتاب والسنة ــ يحلفون اليوم، وقبل اليوم: أنهم أشد الناس اتباعاً للكتاب والسنة وتمسكا بنصوصها، وأنهم أهل السنة، وأن ابن القيم وشيخه، ومن كان على طريقتها السلفية: هم أضل الناس، وأشدهم عداوة للكتاب والسنة.

وسلم باطناً وظاهراً. وتحكيمه باطناً وظاهراً. والوقوف معه حيث وقف بك. والمسير معه حيث سار بك. بحيث تجعله بمنزلة شيخك [١] الذي قد ألقيت إليه أمرك كله سره وظاهره، واقتديت به في جميع أحوالك. ووقفت مع ما يأمرك به. فلا تخالفه ألبتة. فتجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لك شيخاً، وإماما وقدوة وحاكماً، وتعلق قلبك بقلبه الكريم، وروحانيتك بروحانيته، كما يعلق المريد روحانيته بروحانية شيخه [٢]. فتجيبه إذا دعاك. وتقف معه إذا استوقفك. وتسير إذا سار بك. وتقيل إذا قال، وتنزل إذا نزل. وتغضب لغضبه. وترضى لرضاه. وإذا أخبرك عن شيء أنزلته منزلة ما تراه بعينك. وإذا أخبرك عن الله بخبر أنزلته منزله ما تسمعه من الله بأذنك.

وبالجملة: فتجعل الرسول شيخك وأستاذك، ومعلمك ومربيك ومؤدبك. وتُسقط الوسائط بينك وبينه إلا في التبليغ. كما تسقط الوسائل بينك وبين المرسِل في العبودية. ولا تثبت وساطة إلا في وصول أمره ونهيه ورسالته إليك.

وهذان التجريدان: هما حقيقةُ شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله. والله هو المعبود المألوه، الذي لا يستحق العباده سواه، ورسوله: المطلع المتبع، المهتدي به، الذي لا يستحق الطاعة سواه. ومن سواه: فإنما يطاع إذا أمر الرسول بطاعته. فيطاع تبعاً للأصل.

وبالجملة: فالطريق مسدودة إلا على من اقتفى آثار الرسول صلى الله عليه وسلم، واقتدى به ظاهره وباطنه.

---

(١) إذا جعلته بمنزلة شيخك: لم تكن مؤمناً به الإيمان الذي ترجو به النجاة من غضب الله وعذابه. حتى تجعل كل قائل وكل والد، وكل شيخ — مهما بلغت درجته — وراء رسول الله صلى الله عليه وسلم. بل وراء أصحاب رسول الله رضي الله عنهم.

(٢) هذه الروحانية والتعلق بها من أين جاءت؟ إنها مما أحدث الصوفية من خيوط العنكبوت التي يوقعون بها أتباعهم في شباك تأليههم، ليعتقدوا أن لشيوخهم روحانيات تؤثر في هداية القلوب وتقليبها. والله قد قال لرسوله صلى الله عليه وسلم (القصص: ٥٦ إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء).

فلا يتعنى السالك على غير هذا الطريق. فليس حظه من سلوكه إلا التعب، وأعماله: ﴿ كسراب بقيعةٍ يحسبهُ الظمآنُ ماء. حتى إذا جاءهُ لم يجدهُ شيئاً، وَوَجدَ اللهَ عندهُ. فوفَّاه حسابهُ. واللهُ سريعُ الحسابِ ﴾[1].

ولا يتعنى السالك على هذا الطريق. فإنه واصل ولو زحف زحفاً. فأتباع الرسول صلى الله عليه وسلم: إذا قعدت بهم أعمالهم، قامت بهم عزائمهم وهممهم ومبايعتهم لنبيهم. كما قيل:

مـن لي بمـثـل سـيـرك المـدلل   تمشي رويـداً وتجـيء في الأول

والمنحرفون عن طريقه، إذا قامت بهم أعمالهم واجتهاداتهم[2]: قعد بهم عدولهم عن طريقه.

فـهم في السُّرى لم يبرحوا من مكانهم   ومـا ظعـنـوا في السـير عنه، وقد كلُّوا

قوله «و يبصر غاية الجد» الجد: الاجتهاد، والتشمير، و«الغاية» النهاية.

يريد: أن صفاء العلم يهدي صاحبه إلى الغاية المقصودة بالاجتهاد والتشمير. فإن كثيراً من السالكين ـ بل أكثرهم ـ سالك بجده واجتهاده، غير منتبه إلى المقصود.

وأضرب لك في هذا مثلا حسناً جداً، وهو: أن قوماً قدموا من بلاد بعيدة عليهم أثر النعيم والبهجة، والملابس السنية، والهيئة العجيبة. فعجب الناس لهم. فسألوهم عن حالهم؟ فقالوا: بلادنا من أحسن البلاد. وأجمعها لسائر

(١) سورة النور الآية ٣٩.

(٢) الأعمال والاجتهادات على غير هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما هي أعمال جاهلية، مهما سماها عاملوها بأسماء إسلامية. كما كان أهل الجاهلية يسمون أعمالهم الجاهلية: إبراهيمية، وحنيفية. فلن تقوم الأعمال الجاهلية بعاملها إلا نكوصاً على الأعقاب، وانكباباً على الوجوه بعمي و بكم وصمم، وعداوة لله ورسوله، وموالاة للشيطان قال الله (الفرقان: ٢٣ وقدمنا إلى ما عملوا من عمل، فجعلناه هباءً منثورا).

أنواع النعيم. وأرخاها، وأكثرها مياهاً، وأصحها هواء، وأكثرها فاكهة، وأعظمها اعتدالا، وأهلها كذلك أحسن الناس صوراً وأبشاراً. ومع هذا، فلكها لا يناله الوصف جمالاً وكمالاً، وإحساناً، وعلماً وحلماً، وجوداً، ورحمة للرعية، وقرباً منهم. له الهيبة والسطوة على سائر ملوك الأطراف. فلا يطمع أحد منهم في مقاومته ومحاربته. فأهل بلده في أمان من عدوهم. لا يحل الخوف بساحتهم. ومع هذا: فله أوقات يبرز فيها لرعيته، و يسهل لهم الدخول عليه، و يرفع الحجاب بينه و بينهم. فإذا وقعت أبصارهم عليه: تلاشى عندهم كل ما هم فيه من النعيم واضمحل، حتى لا يلتفتون إلى شيء منه. فإذا أقبل على واحد منهم: أقبل عليه سائر أهل المملكة بالتعظيم والإجلال. ونحن رسله إلى أهل البلاد، ندعوهم إلى حضرته. وهذه كتبه إلى الناس. ومعنا من الشهود ما يزيل سوء الظن بنا. و يدفع اتهامنا بالكذب عليه.

فلما سمع الناس ذلك، وشاهدوا أحوال الرسل: انقسموا أقساماً.

فطائفة قالت: لا نفارق أوطاننا، ولا نخرج من ديارنا، ولا نتجشم مشقة السفر البعيد، ونترك ما ألفناه من عيشنا ومنازلنا، ومفارقة آبائنا وأبنائنا، وإخواننا لأمرٍ وُعِدْنا به في غير هذه البلاد، ونحن لا نقدر على تحصيل ما نحن فيه إلا بعد الجهد والمشقة. فكيف ننتقل عنه؟.

ورأت هذه الفرقة مفارقتها لأوطانها و بلادها: كمفارقة أنفسها لأبدانها. فإن النفس ــ لشدة إلفها للبدن ــ أكره ما إليها مفارقته. ولو فارقته إلى النعيم المقيم.

فهذه الطائفة غلب عليها داعي الحس والطبع على داعي العقل والرشد.

والطائفة الثانية: لما رأت حال الرسل، وما هم فيه من البهجة وحسن الحال، وعلموا صدقهم: تأهبوا للسير إلى بلاد الملك. فأخذوا في المسير. فعارضهم أهلوهم، وأصحابهم، وعشائرهم من القاعدين. وعارضهم إلْفُهم

مساكنهم، ودورهم وبساتينهم. فجعلوا يُقَدِّمون رِجْلاً ويؤخرون أخرى. فإذا تذكروا طِيب بلاد الملك وما فيها من سلوة العيش: تقدموا نحوها. وإذا عارضهم ما ألفوه واعتادوه من ظلال بلادهم وعيشها، وصحبة أهلهم وأصحابهم: تأخروا عن المسير، والتفتوا إليهم. فهم دائماً بين الداعيين والجاذبين، إلى أن يغلب أحدهما ويقوى على الآخر. فيصيرون إليه.

والطائفة الثالثة: ركبت ظهور عزائمها، ورأت أن بلاد الملك أولى بها. فوطنت أنفسها على قصدها. ولم يثنها لوم اللوام. لكن في سيرها بطء بحسب ضعف ما كشف لها من أحوال تلك البلاد وحال الملك.

والطائفة الرابعة: جَدَّتْ في السير وواصلته. فسارت سيراً حثيثاً. فهم كما قيل:

ورَكْبٍ سَرَوْا وَالليلُ مرخٍ سُدوله	عَـلَـى كـل مُغْبَرِّ المطالع قاتم
حَدَوْا عزماتٍ ضاعت الأرض بينها	فـصـار سُرَاهـم في ظهـور العـزائم
تـريهـم نجومُ الليـل مـا يطلبـونه	على عاتق الشِّعْرَى وهامِ النعائم

فهؤلاء هممهم مصروفة إلى السير. وقواهم موقوفة عليه من غير تثنيه[1] منهم إلى المقصود الأعظم، والغاية العليا.

والطائفة الخامسة: أخذوا في الجد في المسير. وهمتهم متعلقة بالغاية، فهم في سيرهم ناظرون إلى المقصود بالمسير. فكأنهم يشاهدونه من بعد، وهو يدعوهم إلى نفسه وإلى بلاده. فهم عاملون على هذا الشاهد الذي قام بقلوبهم.

وعمل كل أحد منهم على قدر شاهده. فمن شاهد المقصود بالعمل في علمه كان نصحه فيه، وإخلاصه وتحسينه، وبذل الجهد فيه: أتم ممن لم يشاهده ولم يلاحظه. ولم يجد من مس التعب والنصب ما يجده الغائب، والوجود شاهد

---

(١) أي من إثناء ولا التفات.

بذلك. فمن عمل عملا للملك بحضرته، وهو يشاهده: ليس حاله كحال من عمل في غيبته و بعده عنه، وهو غير متيقن وصوله إليه.

وقوله «و يصحح همة القاصد» أي و يصحح له صفاءُ هذا العلم همته، ومتى صحت الهمة علت وارتفعت. فإن سقوطها ودناءتها من علتها وسقمها، وإلا فهي كالنار تطلب الصعود والارتفاع ما لم تمنع.

وأعلى الهمم: همة اتصلت بالحق سبحانه طلباً وقصداً. وأوصلت الخلق إليه دعوة ونصحاً. وهذه همة الرسل وأتباعهم. وصحتها: بتمييزها، من انقسام طلبها، وانقسام مطلوبها، وانقسام طريقها. بل توحّد مطلوبها بالإخلاص، وطلبها بالصدق، وطريقها بالسلوك خلف الدليل الذي نصبه الله دليلاً. لا مَنْ نصبه هو دليلاً لنفسه.

ولله الهمم! ما أعجب شأنها، وأشد تفاوتها. فهمة متعلقة بمن فوق العرش. وهمة حائمة حول الأنتان والحُشّ. والعامة تقول: قيمة كل امرىء ما يحسنه. والخاصة تقول: قيمة المرء ما يطلبه. وخاصة الخاصة تقول: همة المرء إلى مطلوبه. وإذا أردت أن تعرف مراتب الهمم، فانظر إلى همة ربيعة بن كعب الاسلمي رضي الله عنه ــ وقد قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم «سلني» ــ فقال «أسألك مرافقتك في الجنة» وكان غيره يسأله ما يملأ بطنه، أو يواري جلده.

وانظر إلى همة رسول الله صلى الله عليه وسلم ــ حين عرضت عليه مفاتيح كنوز الأرض ــ فأباها. ومعلوم أنه لو أخذها لأنفقها في طاعة ربه تعالى. فأبت له تلك الهمة العالية: أن يتعلق منها بشيء مما سوى الله ومحابه. وعرض عليه أن يتصرف بالملك، فأباه. واختار التصرف بالعبودية المحضة. فلا إله إلا الله، خالق هذه الهمة، وخالق نفس تحملها، وخالق همم لا تعدو همم أخس الحيوانات.

قال «الدرجة الثانية: صفاء حال، يُشاهَد به شواهد التحقيق. ويُذاق به حلاوة المناجاة. ويُنْسَى به الكون».

هذه الدرجة إنما كانت أعلى مما قبلها لأنها همة حال. والحال ثمرة العلم، ولا يصفو حال إلا بصفاء العلم المثمر له. وعلى حسب شَوْب العلم يكون شوب الحال. وإذا صفا الحال: شاهد العبد — بصفائه — آثار الحقائق. وهي الشواهد فيه، وفي غيره، وعليه، وعلى غيره. ووجد حلاوة المناجاة. وإذا تمكن في هذه الدرجة: نسي الكون وما فيه من المكونات.

وهذه الدرجة تختص بصفاء «الحال» كما اختصت الأولى بصفاء «العلم».

و«الحال» هو تكيف القلب وانصباغه بحكم الواردات على اختلافها، والحال يدعو صاحبه إلى المقام الذي جاء منه الوارد، كما تدعوه رائحة البستان الطيبة إلى دخوله والمقام فيه. فإذا كان الوارد من حضرة صحيحة — وهي حضرة الحقيقة الإلهية[1]، لا الحقيقة الخيالية الذهنية — شاهد السالك بصفائه شواهد التحقيق، وهي علاماته: و«التحقيق» هو حكم الحقيقة، وتأثر القلب والروح بها، و«الحقيقة» ما تعلق بالحق المبين سبحانه. فالله هو الحق. و«الحقيقة» ما نسب إليه وتعلق به. و«التحقيق» تأثر القلب بآثار الحقيقة. ولكل حق حقيقة، ولكل حقيقة تحقيق يقوم بمشاهدة الحقيقة.

قوله «ويذاق به حلاوة المناجاة» المناجاة: مفاعله من النجوى. وهو الخطاب في سر العبد وباطنه. والشيخ ذكر في هذه الدرجة ثلاثة أمور:

أحدها: مشاهدة شواهد التحقيق. الثاني: ذوق حلاوة المناجاة. فإنه متى

---

(١) التعبير بالحقيقة الإلهية تعبير الصوفية أهل وحدة الوجود. إذ ليس للآلهة عندهم ذات لها صفات بائنة عن المخلوقات، كما أخبر الله عن ذاته العلية (ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير) بل هي معنى موزع في الكون كالزبد في الحليب، أو كالموج في البحر. فكان الأولى أن يعبر بحضرة الرب سبحانه.

صفا له حاله من الشوائب، خلصت له حلاوته من مرارة الأكدار. فذاق تلك الحلاوة في حال مناجاته. فلو كان الحال مشوباً مكدَّراً لم يجد حلاوة المناجاة. والحال المستندة إلى وارد تذاق به حلاوة المناجاة: هو من حضرة الأسماء والصفات، بحسب ما يصادف القلب من ظهورها وكشف معانيها.

فمن ظهر له اسم «الودود» ـــ مثلا ـــ وكشف له عن معاني هذا الاسم، ولطفه، وتعلقه بظاهر العبد وباطنه: كان الحال الحاصل له من حضرة هذا الاسم مناسباً له. فكان حال اشتغال حب وشوق، ولذة مناجاة، لا أحلى منها ولا أطيب، بحسب استغراقه في شهود معنى هذا الاسم. وحظه من أثره.

فإن «الودود» ـــ وإن كان بمعنى المودود، كما قال البخاري في صحيحه «الودود» الحبيب ـــ واستغرق العبد في مطالعة صفات الكمال. التي تدعو العبد إلى حب الموصوف بها: أثمر له صفاء علمه بها، وصفاء حاله في تعبده بمقتضاها: ما ذكره الشيخ من هذه الأمور الثلاثة وغيرها.

وكذلك إن كان اسم فاعل بمعنى «الواد» وهو المحب: أثمرت له مطالعة ذلك حالاً تناسبه.

فإنه إذا شاهد بقلبه غنياً كريماً جواداً، عزيزاً قادراً، كل أحد محتاج إليه بالذات. وهو غني بالذات عن كل ما سواه. وهو ـــ مع ذلك ـــ يَوَدُّ عباده ويحبهم، ويتودد إليهم بإحسانه إليهم وتفضله عليهم ـــ كان له من هذا الشهود حالة صافية خالصة من الشوائب.

وكذلك سائر الأسماء والصفات. فصفاء الحال بحسب صفاء المعرفة بها. وخلوصها من دم التعطيل، وفَرْث التمثيل. فتخرج المعرفة من بين ذلك فِطْرة خالصة سائغة للعارفين. كما يخرج اللبن من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين.

والأمر الثالث: قوله «وينسى به الكون» أي ينسى الكون بما يغلب على

قلبه من اشتغاله بهذه الحال المذكورة. والمراد بالكون: المخلوقات. أي يشتغل بالحق عن الخلق.

قال «**الدرجة الثالثة**: صفاء اتصال. يُدْرِج حَظَّ العبودية في حق الربوبية. ويغرق نهايات الخبر في بدايات العيان، ويطوي خِسَّة التكاليف في عين الازل».

في هذا اللفظ قلق وسوء تعبير. يجبره حسن حال صاحبه وصدقه، وتعظيمه لله ورسوله. ولكن أبى الله أن يكون الكمال إلا له. ولا ريب أن بين أرباب الأحوال وبين أصحاب التمكن تفاوتاً عظيماً. وانظر إلى غلبة الحال على الكليم عليه السلام، لما شاهد آثار التجلي الإلهي على الجبل، كيف خرّ صَعِقاً؟ وصاحب التمكن ــ صلوات الله وسلامه عليه ــ لما أسْرِي به ورأى ما رأى: لم يصعق ولم يخر، بل ثبت فؤاده وبصره.

ومراد القوم بالاتصال والوصول: اتصال العبد بربه، ووصوله إليه. لا بمعنى اتصال ذات العبد بذات الرب، كما تتصل الذاتان إحداهما بالأخرى. ولا بمعنى انضمام إحدى الذاتين إلى الأخرى والتصاقها بها. وإنما مرادهم بالاتصال والوصول: إزالة النفس والخَلْق من طريق السير إلى الله. ولا تتوهم سوى ذلك. فإنه عين المحال [1].

فإن السالك لا يزال سائراً إلى الله تعالى حتى يموت. فلا ينقطع سيره إلا بالموت. فليس في هذه الحياة وصول يفرغ معه السير وينتهي. وليس ثَم اتصال حِسِّي بين ذات العبد وذات الرب. فالاول: تعطيل وإلحاد. والثاني: حلول واتحاد. وإنما حقيقة الأمر: تنحية النفس والخلق عن الطريق. فإن الوقوف معهما: هو الانقطاع. وتنحيتهما هو الاتصال.

---

(١) ولكن هذا يحتاج إلى غير ما يعرف الناس من الخطاب واللغة ومعاني الألفاظ. وما يعهدون في اللسان والعرف. وإذا صح هذا سقط الإنكار على الجهمية والقدرية، بل وعلى اليهود والنصارى. فقد يتؤول لهم كما يتؤول لهؤلاء، وقد فعلوا.

وأما الملاحدة القائلون بوحدة الوجود، فإنهم قالوا: العبد من أفعال الله، وأفعاله من صفاته. وصفاته من ذاته. فأنتج لهم هذا التركيب: أن العبد من ذات الرب[1]. تعالى الله وتقدس عما يقولون علواً كبيراً.

وموضع الغلط: أن العبد من مفعولات الرب تعالى، لا من أفعاله القائمة بذاته. ومفعولاته آثار أفعاله. وأفعاله من صفاته القائمة بذاته، فذاته سبحانه مستلزمة لصفاته وأفعاله. ومفعولاته منفصلة عنه، تلك مخلوقة محدثة. والرب تعالى هو الخالق بذاته وصفاته وأفعاله.

فإياك ثم إياك والألفاظ المجملة المشتبهة التي وقع اصطلاح القوم عليها. فإنها أصل البلاء. وهي مورد الصديق والزنديق. فإذا سمع الضعيف المعرفة والعلم بالله تعالى لفظ «اتصال وانفصال، ومسامرة، ومكالمة، وأنه لا وجود في الحقيقة إلا وجود الله، وأن وجود الكائنات خيال ووهم، وهو بمنزلة وجود الظل القائم بغيره» فاسمع منه ما يملأ الآذان من حلول واتحاد وشطحات.

والعارفون من القوم أطلقوا هذه الألفاظ ونحوها، وأرادوا بها معاني صحيحة في أنفسهم. فغلط الغالطون في فهم ما أرادوه. ونسبوهم إلى إلحادهم وكفرهم. واتخذوا كلماتهم المتشابهة تُرساً لهم وجُنة، حتى قال قائلهم:

ومنك بدا حب بعز تمازجا   بنا ووصالا. كنت أنت وصلته
ظهرت لمن أبقيت بعد فنائه   وكان بلا كون. لانك كُنْته

---

(١) القائلون بوحدة الوجود — وهم شيوخ الصوفية المفصحون الموضحون لعقيدتهم — يقولون: إنه ليس ثم رب قائم بذاته وصفاته. وإنما يسمونه«الحقيقة الإلهية» و يقولون: إنها النواة التي خرج منها الموجودات. وجميع الموجودات هي أوصاف ومظاهر لها. فليس ثم إلا التوالد، ليس ثم فاعل ومفعول، وخالق ومخلوق. و ينبغي دراسة الصوفية من كتب شيوخها — كالفصوص والفتوحات لابن عرابي، وكتب السهروردي، وعبد الغني النابلسي — فإن من درس الصوفية في مصادرها عرف ماذا تقصد؟ وماذا يريد أئمتها ودعاتها الذين واتتهم الفرصة — من ضعف المسلمين ودولتهم وسلطانهم. وقوة سلطان ذوي الأهواء الجاهلية، الدخلاء. فصرحوا بما لمح وأشار ورمز إليه متقدموهم.

فيسمع العز «التمازج والوصال» فيظن أنه سبحانه نفس كون العبد. فلا يشك أن هذا هو غاية التحقيق، ونهاية الطريق. ثم لنرجع إلى شرح كلامه.

قوله «يدرج حظ العبودية في حق الربوبية».

المعنى الصحيح، الذي يحمل عليه هذا الكلام: أن من تمكن في قلبه شهود الأسماء والصفات، وصفا له علمه وحاله: اندرج عمله جميعه وأضعافه وأضعاف أضعافه في حق ربه تعالى ورآه في جنب حقه أقل من خردلة بالنسبة إلى جبال الدنيا. فسقط من قلبه اقتضاء حظه من المجازاة عليه. لاحتقاره له، وقلته عنده، وصغره في عينه.

قال الإمام أحمد: حدثنا هاشم بن القاسم حدثنا صالح عن أبي عمران الجَوْني عن أبي الجلد «أن الله تعالى أوحى إلى داود: يا داود، أنذر عبادي الصادقين. فلا يُعْجِبُنَّ بأنفسهم، ولا يَتَّكِلُنَّ على أعمالهم. فإنه ليس أحد من عبادي أنصبه للحساب، وأقيم عليه عدلي إلا عذبته، من غير أن أظلمه. وبشر عبادي الخطائين: أنه لا يتعاظمني ذنب: أن أغفره، وأتجاوز عنه».

وقال الإمام أحمد: وحدثنا سيار حدثنا جعفر حدثنا ثابت البناني قال «تعبد رجل سبعين سنة. وكان يقول في دعائه: رب أَجْزِني بعملي. فمات فأدخل الجنة. فكان فيها سبعين عاماً. فلما فرغ وقته، قيل له: أخرج، فقد استوفيت عملك. فقلّب أمره: أي شيء كان في الدنيا أوثق في نفسه؟ فلم يجد شيئاً أوثق في نفسه من دعاء الله، والرغبة إليه. فأقبل يقول في دعائه: رب سمعتك ــ وأنا في الدنيا ــ وأنت تقبل العثرات. فأقِل اليوم عَثْرَتي. فترك في الجنة».

وقال أحمد بن حنبل: حدثنا هاشم حدثنا صالح عن أبي عمران الجوني عن أبي الجلد قال: قال «موسى إلٰهي، كيف أشكرك، وأصْغَرُ نعمة وضعتَها عندي من نعمتك لا يجازيها عملي كله؟ فأوحى الله تعالى إليه: يا موسى، الآن شكرتني».

فهذا المعنى الصحيح من اندراج حظ العبودية في حق الربوبية.

وله محمل آخر صحيح أيضاً، وهو أن ذات العبد وصفاته وأفعاله وقواه وحركاته: كلها مفعولة للرب، مملوكة له، ليس يملك العبد منها شيئاً. بل هو محض ملك الله. فهو المالك لها، المنعم على عبده بإعطائه إياها. فالمال ماله. والعبد عبده. والخدمة مستحقة عليه بحق الربوبية. وهي من فضل الله عليه. فالفضل كله لله، ومن الله، وبالله.

قوله «ويعرف نهايات الخبر في بدايات العيان» الخبر: متعلق الغيب «والعيان» متعلق الشهادة. وهو إدراك عين البصيرة لصحة الخبر، وثبوت مَخْبَره ومراده بـ«بدايات العيان» أوائل الكشف الحقيقي الذي يُدخل منه إلى مقام الفناء. ومقصوده: أن يرى الشاهد ما أخبر به الصادق بقلبه عياناً. قال الله تعالى: ﴿ ويرى الَّذينَ أوتُوا العلمَ الَّذي أنزلَ إليكَ مِنْ ربِّكَ هوَ الحقَّ ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ أفمَنْ يعلمُ أنَّما أنزلَ إليكَ مِنْ ربِّكَ الحقُّ كَمنْ هوَ أعمىٰ؟ ﴾[2] فقد قال: أفمن رأى بعين قلبه أن ما أنزل الله إلى رسوله هو الحق كمن هو أعمى لا يبصر ذلك؟ وقال النبي صلى الله عليه وسلم في مقام الإحسان «أن تعبد الله كأنك تراه» ولا ريب أن تصديق الخبر واليقين: به يقوي القلب، حتى يصير الغيب بمنزلة المشاهدة بالعين. فصاحب هذا المقام: كأنه يرى ربه سبحانه فوق سمواته على عرشه، مطلعا على عباده ناظراً إليهم، يسمع كلامهم. ويرى ظواهرهم وبواطنهم.

وكأنه يسمعه وهو يتكلم بالوحي. ويكلم به عبده جبريل، ويأمره وينهاه بما يريد، ويدبر أمر المملكة. وأملاكه صاعدة إليه بالأمر، نازلة من عنده به.

وكأنه يشاهده، وهو يرضى ويغضب، ويحب ويبغض، ويعطي ويمنع، ويضحك ويفرح، ويثني على أوليائه بين ملائكته، ويذم أعداءه.

---

(١) سورة سبأ الآية ٦.

(٢) سورة الرعد الآية ١٩.

وكأنه يشاهده ويشاهد يديه الكريمتين، وقد قبضت إحداهما السموات السبع، والأخرى الأرضين السبع. وقد طوى السموات السبع بيمينه، كما يطوي السِّجِلُّ على أسطر الكتاب.

وكأنه يشاهده، وقد جاء لفصل القضاء بين عباده. فأشرقت الأرض بنوره. ونادى ـــ وهو مستوٍ على عرشه ـــ بصوت يسمعه من بَعُدَ كما يسمعه من قرب «وعزتي وجلالي، لا يجاوزني اليوم ظلم ظالم».

وكأنه يسمع نداءه لآدم «يا آدم، قم. فابعث بَعْث النار» بإذنه الآن، وكذلك نداؤه لأهل الموقف ﴿ماذَا أجبتُمْ المُرْسَلينَ﴾[1] «وماذا كنتم تعبدون؟».

وبالجملة: فيشاهد بقلبه رباً عرّفت به الرسل، كما عرفت به الكتب، ودينا دعت إليه الرسل. وحقائق أخبرت بها الرسل. فقام شاهد ذلك بقلبه كما قام شاهد ما أخبر به أهل التواتر ـــ وإن لم يره ـــ من البلاد والوقائع. فهذا إيمانه يجري مجرى العيان، وإيمان غيره فمحض تقليد العميان.

قوله «ويطوي خسة التكاليف» ليت الشيخ عبر عن هذه اللفظة بغيرها. فوالله إنها لأقبح من شوكة في العين، وشجى في الحلق. وحاشا التكاليف أن توصف بخِسَّة، أو تلحقها خسة. وإنما هي قرة عين، وسرور قلب، وحياة روح. صدَر التكليف بها عن حكيم حميد. فهي أشرف ما وصل إلى العبد من ربه، وثوابه عليها أشرف ما أعطاه الله للعبد.

نعم لو قال «يطوي ثقل التكاليف ويخفف أعباءها» ونحو ذلك. فلعله كان أولى، ولولا مقامه في الإيمان والمعرفة، والقيام بالأوامر لكنا نسيء به الظن[2].

---

(١) سورة القصص الآية ٦٥.

(٢) وهل أبين وأوضح من هذا التصريح؟ فاذا بعد أن يجعل العبادات ـــ التي بعث الله رسله بها الهدى بها الناس، وليشرف عباده بمناجاته والمثول في حضرته ـــ خسة ودناءة؟ لقد كشف وكفى. والله المثبت.

والذي يحتمل أن يصرف كلامه إليه وجهان:

أحدهما: أن الصفاء ــ المذكور في هذه الدرجة ــ لما انطوت في حكمه الوسائط والأسباب. واندرج فيه حظ العبودية في حق الربوبية: انطوت فيه رؤية كون العبادة تكليفاً. فإن رؤيتها تكليفاً خسة من الرائي. لأنه رآها بعين أَنَفَته وقيامه بها، ولم يرها بعين الحقيقة. فإنه لم يصل إلى مقام «فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي» ولو وصل إلى ذلك لرآها بعين الحقيقة، ولا خسة فيها هناك ألبتة. فإن نظره قد تعدى من قيامه بها إلى قيامها بالقيوم الذي قام به كل شيء. فكان لها وجهان:

أحدهما: هي به خسيسة. وهو وجه قيامها بالعبد، وصدورها منه.

والثاني: هي به شريفة. وهو وجه كونها بالرب تعالى وأوليته، أمراً وتكويناً وإعانة. فالصفاء يطويها من ذلك الوجه خاصة.

والمعنى الثاني، الذي يحتمله كلامه: أن يكون مراده: أن الصفاء يُشهده عين الأزل، وسَبْقَ الرب تعالى، وأوليته لكل شيء. فتنطوى في هذا المشهد أعماله التي عملها. ويراها خسيسة جداً بالنسبة إلى عين الأزل. فكأنه قال: تنطوي أعماله، وتصير ــ بالنسبة إلى هذه العين ــ خسيسة جداً لا تذكر. بل تكون في عين الأزل هباء منثوراً، لا حاصل لها.

فإن «الوقت» الذي هو طرف التكليف يتلاشى جداً بالنسبة إلى الأزل. وهو وقت خسيس حقير، حتى كأنه لا حاصل له. ولا نسبة له إلى الأزل والأبد في مقدار الأعمال الواقعة فيه. وهي يسيرة بالنسبة إلى مجموع ذلك الوقت الذي هو يسير جداً. بالنسبة إلى مجموع الزمان الذي هو يسير جداً. بالنسبة إلى عين الأزل.

فهذا أقرب ما يحمل عليه كلامه مع قلقه. وقد اعتراه فيه سوء تعبير[1]. وكأنه أطلق عليها الخسة لقلتها وخفتها. بالنسبة إلى عظمة المكلَّف بها سبحانه. وما يستحقه. والله سبحانه أعلم.

ومنها «السرور»

قال صاحب المنازل:

«باب السرور، قال الله تعالى: ﴿ قُلْ: بفضلِ اللهِ وبرحمتِهِ فبذلكَ فليفرَحُوا. هُوَ خيرٌ مما يَجْمَعونَ ﴾[2]».

تصدير الباب بهذه الآية في غاية الحسن. فإن الله تعالى أمر عباده بالفرح بفضله ورحمته. وذلك تبع للفرح والسرور بصاحب الفضل والرحمة. فإن من فرح بما يصل إليه من جواد كريم، محسن، بَرٍّ. يكون فرحه بمن أوصل ذلك إليه: أولى وأحرى.

ونذكر ما في هذه الآية من المعنى. ثم نشْرح كلام المصنف.

قال ابن عباس، وقتادة، ومجاهد، والحسن، وغيرهم «فضل الله» الإسلام. و«رحمته» القرآن. فجعلوا «رحمته» أخص من «فضله» فإن فضله الخاص: عام على أهل الإسلام، ورحمته بتعليم كتابه لبعضهم دون بعض. فجعلهم مسلمين بفضله. وأنزل إليهم كتابه برحمته. قال تعالى: ﴿ وما كنتَ ترجو أنْ يُلقَى إليكَ الكتابَ إلاَّ رحمةً مِنْ ربِّكَ ﴾[3] وقال أبو سعيد الخدري رضي الله عنه «فضل الله: القرآن، ورحمته: أن جعلنا من أهله».

قلت: يريد بذلك. أن هٰهنا أمرين:

---

(١) هذا من سلامة صدرك، غفر الله لنا ولك. وإلا فهو فاهم ومعبر عن فهمه جيداً بعبارة منتقاة مجردة تؤدي ما قصد من معنى.

(٢) سورة يونس الآية ٥٨.

(٣) سورة القصص الآية ٨٦.

أحدهما: الفضل في نفسه. والثاني: استعداد المحل لقبوله، كالغيث يقع على الأرض القابلة للنبات. فيتم المقصود بالفضل، وقبول المحل له. والله أعلم.

و«الفرح» لذة تقع في القلب بإدراك المحبوب، ونيل المشتهي. فيتولد من إدراكه حالة تسمى الفرح والسرور. كما أن الحزن والغم من فَقْد المحبوب. فإذا فقده: تولد من فقده حالة تسمى الحزن والغم. وذكر سبحانه الأمر بالفرح بفضله وبرحمته عقيب قوله: ﴿ يا أَيُّها النَّاسُ قَدْ جاءَتْكُمْ مَوعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وشفاء لما في الصُّدُور، وهُدًى ورحمةٌ للمؤمنينَ ﴾[1] ولا شيء أحق أن يفرح العبد به من فضل الله ورحمته، التي تتضمن الموعظة، وشفاء الصدور من أدوائها بالهدى والرحمة. فأخبر سبحانه: أن ما آتى عباده من الموعظة ــ التي هي الأمر والنهي، المقرون بالترغيب والترهيب، وشفاء الصدور، المتضمن لعافيتها من داء الجهل، والظلمة، والغي، والسفه ــ وهو أشد ألماً لها من أدواء البدن، ولكنها لما ألفت هذه الأدواء لم تحس بألمها. وإنما يقوى إحساسها بها عند المفارقة للدنيا. فهناك يحضرها كل مؤلم محزن. وما آتاها من ربها الهدى الذي يتضمن ثلج الصدور باليقين، وطمأنينة القلب به، وسكون النفس إليه، وحياة الروح به. و«الرحمة» التي تجلب لها كل خير ولذة. وتدفع عنها كل شر ومؤلم ــ.

فذلك خير من كل ما يجمع الناسُ من أعراض الدنيا وزينتها. أي هذا هو الذي ينبغي أن يُفْرَح به. ومن فرح به فقد فرح بأجلّ مفروح به. لا ما يجمع أهل الدنيا منها. فإنه ليس بموضع للفرح. لأنه عرضة للآفات، ووشيك الزوال، ووخيم العاقبة. وهو طيف خيال زار الصب في المنام. ثم انقضى المنام. وولى الطيف. وأعقب مزاره الهجران[2].

---

(١) سورة يونس الآية ٥٧.

(٢) الأقرب إلى السياق: أن ما يجمعون من كتب ومؤلفات ومذاهب فلسفية ودساتير ونظم إصلاحية وغيرها مما يجمعونه و يؤلفونه لصلاح المجتمع وتهذيب النفوس بزعمهم.

وقد جاء «الفرح» في القرآن على نوعين. مطلق ومقيد.

فالمطلق: جاء في الذم. كقوله تعالى: ﴿لا تفرحْ. إنَّ الله لا يحبُّ الفرحينَ﴾ [1] وقوله: ﴿إنه لفرحٌ فخورٌ﴾ [2].

والمقيد: نوعان أيضاً. مقيد بالدنيا. يُنسي صاحبه فضل الله ومنته. فهو مذموم. كقوله: ﴿حتى إذا فرحُوا بما أوتُو أخذناهم بغتةً فإذاهم مُبلسونَ﴾ [3].

والثاني: مقيد بفضل الله وبرحمته. وهو نوعان أيضاً. فضل ورحمة بالسبب. وفضل بالمسبب. فالأول: كقوله «قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا. هو خير مما يجمعون» والثاني: كقوله: ﴿فرحينَ بما آتاهُمْ اللهُ مِنْ فضلهِ﴾ [4].

فالفرح بالله، وبرسوله، وبالإيمان، وبالسنة، وبالعلم، وبالقرآن: من أعلى مقامات العارفين. قال الله تعالى: ﴿وإذا ما أُنزِلَتْ سورةٌ، فنهم مَنْ يقول: أيُّكُمْ زادتهُ هذهِ إيماناً؟ فأما الَّذينَ آمنوا فزادتْهُمْ إيماناً وهُمْ يَستبشرونَ﴾ [5].

وقال: ﴿والذين آتيناهم الكتاب يفرحون بما أنزل إليك﴾ [6].

فالفرح بالعلم والإيمان والسنة: دليل على تعظيمه عند صاحبه، ومحبته له، وإيثاره له على غيره. فإن فرح العبد بالشيء عند حصوله له: على قدر محبته له، ورغبته فيه. فمن ليس له رغبة في الشيء لا يفرحه حصوله له، ولا يحزنه فواته.

فالفرح تابع للمحبة والرغبة.

والفرق بينه وبين الاستبشار: أن الفرح بالمحبوب بعد حصوله، والاستبشار: يكون به قبل حصوله. إذا كان على ثقة من حصوله، ولهذا قال تعالى:

---

(١) سورة القصص الآية ٧٦.
(٢) سورة هود الآية ١٠.
(٣) سورة الانعام الآية ٤٤.
(٤) سورة آل عمران الآية ١٧٠.
(٥) سورة التوبة الآية ١٢٤.
(٦) سورة الرعد الآية ٣٦.

﴿فرحين بما آتاهم الله من فضله. ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم﴾ [1].

و«الفرح» صفة كمال. ولهذا يوصف الرب تعالى بأعلى أنواعه وأكملها، كفرحه بتوبة التائب أعظم من فرحة الواجد لراحلته التي عليها طعامه وشرابه في الأرض المهلكة بعد فقده لها: واليأس من حصولها.

والمقصود: أن «الفرح» أعلى نعيم القلب، ولذته وبهجته. والفرح والسرور نعيمه. والهم والحزن عذابه. والفرح بالشيء فوق الرضى به. فإن الرضى طمأنينة وسكون وانشراح. والفرح لذة وبهجة وسرور. فكل فرِحٍ راضٍ. وليس كل راض فرحاً. ولهذا كان الفرح ضد الحزن، والرضى ضد السخط. والحزن يؤلم صاحبه. والسخط لا يؤلمه، إلا إن كان مع العجز عن الانتقام. والله أعلم.

قال صاحب المنازل:

«السرور: اسم لاستبشار جامع. وهو أصفا من الفرح. لأن الأفراح ربما شابها الأحزان. ولذلك نزل القرآن باسمه في أفراح الدنيا في مواضع. وورد السرور في موضعين من القرآن في حال الآخرة».

«السرور» والمسرة: مصدر سَرَّه سرورا ومسرة. وكأن معنى سَرَّه: أثَّر في أسارير وجهه. فإنه تبرق منه أسارير الوجه. كما قال شاعر العرب:

وإذا نظرت إلى أسِرَّة وجهه بَرَقَتْ كبرق العارض المتهلل

وهذا كما يقال «رأَسَه» إذا أصاب رأسه، و«بطَنه وظهَره» إذا أصاب بطنه وظهره، و«أمَّه» إذا أصاب أمَّ رأسه.

وأما الاستبشار: فهو استفعال من البُشْرَى. والبشارة: هي أول خبر صادق سار.

---

(1) سورة آل عمران الآية ١٧٠.

و«البشرى» يراد بها أمران: أحدهما: بشارة المخبر. والثاني سرور المخبَر. قال الله تعالى: ﴿لهم البشرىٰ في الحياةِ الدُّنيَا وفي الآخرةِ﴾[1] فُسِّرت «البشرى» بهذا وهذا. ففي حديث عبادة بن الصامت وأبي الدرداء رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم «هي الرؤيا الصالحة يراها المسلم، أو تُرَى له».

وقال ابن عباس «بشرى الحياة الدنيا: هي عند الموت تأتيهم ملائكة الرحمة بالبشرى من الله، وفي الآخرة: عند خروج نفس المؤمن إذا خرجت يعرجون بها إلى الله، تُزَفُّ كما تزف العرُوس، تبشر برضوان الله».

وقال الحسن: هي الجنة. واختاره الزجاج والفراء. وفسرت بشرى الدنيا بالثناء الحسن، يجري له على ألسنة الناس. وكل ذلك صحيح.

فالثناء: من البشرى. والرؤيا الصالحة من البشرى، وتبشير الملائكة له عند الموت من البشرى. والجنة من أعظم البشرى. قال الله تعالى: ﴿وبشِّر الَّذين آمنوا وعَمِلُوا الصَّالحاتِ أن لهم جنَّات تجري من تحتِها الأنهارُ﴾[2] وقال تعالى: ﴿وأبشِرُوا بالجَنَّةِ التي كنتُمْ تُوعدونَ﴾[3].

قيل: وسميت بذلك لأنها تؤثر في بَشَرة الوجه. ولذلك كانت نوعين «بشرى سارة» تؤثر فيه نَضارة وبهجة «وبشرى محزنة» تؤثر فيه بُسوراً وعُبوساً. ولكن إذا أطلقت كانت للسرور. وإذا قيدت كانت بحسب ما تقيد به.

قوله «هو أصفى من الفرح» واحتج على ذلك «بأن الأفراح ربما شابها أحزان» أي ربما مازجها ضدها. بخلاف السرور.

فيقال: والمسرات ربما شابها أنكاد وأحزان. فلا فرق.

قوله «ولذلك نزل القرآن باسمه في أفراح الدنيا في مواضع».

---

(١) سورة يونس الآية ٦٤.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٥.

(٣) سورة فصلت الآية ٣٠.

يريد: أن الله تعالى نسب الفرح إلى أحوال الدنيا في قوله تعالى ﴿حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة﴾ وفي قوله تعالى ﴿لا تفرح إن الله لا يحب الفرحين﴾ وقوله تعالى ﴿إنه لفرحٌ فخور﴾ فإن الدنيا لا تتخلص أفراحها من أحزانها وأتراحها ألبتة. بل ما من فرحة إلا ومعها تَرْحة سابقة، أو مقارنة، أو لاحقة. ولا تتجرد الفرحة. بل لا بد من ترحة تقارنها. ولكن قد تقوى الفرحة على الحزن فينغمر حكمه وألمه مع وجودها. وبالعكس.

فيقال: ولقد نزل القرآن أيضاً بالفرح في أمور الآخرة في مواضع، كقوله تعالى ﴿فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾ وقوله تعالى ﴿فبذلك فليفرحوا﴾ فلا فرق بينهما من هذا الوجه الذي ذكره.

قوله «وورد اسم السرور في القرآن في موضعين في حال الآخرة».

يريد بهما: قوله تعالى: ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه. فسوف يحاسب حساباً يسيراً * وينقلب إلى أهله مسروراً﴾[1] والموضع الثاني: قوله: ﴿ولَقَّاهم نَضْرة وسروراً﴾[2].

فيقال: وورد السرور في أحوال الدنيا في موضع على وجه الذم. كقوله تعالى: ﴿وأمَّا مَنْ أوتيَ كتابُه وراء ظَهره. فسوفَ يَدْعوا ثُبوراً. ويصلىٰ سَعيراً. إنهُ كَانَ في أهلِهِ مَسْرُوراً﴾[3].

فقد رأيت ورود كل واحد من «الفرح» و«السرور» في القرآن بالنسبة إلى أحوال الدنيا وأحوال الآخرة. فلا يظهر ما ذكره من الترجيح.

بل قد يقال: الترجيح للفرح. لأن الرب تبارك وتعالى يوصف به. ويطلق عليه اسمه، دون «السرور» فدل على أن معناه أكمل من معنى السرور، وأمر

---

(١) سورة الانشقاق الآية (٧-٩).
(٢) سورة الدهر الآية ١١.
(٣) سورة الانشقاق الآية (١٠-١٣).

الله به في قوله تعالى ﴿فبذلك فليفرحوا﴾ وأثنى على السعداء به في قوله ﴿فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾.

وأما قوله تعالى ﴿ولقّاهم نضرة وسروراً﴾ وقوله ﴿وينقلب إلى أهله مسروراً﴾ فعدَلَ إلى لفظ «السرور» لاتفاق رؤس الآي. ولو أنه ترجم الباب بباب الفرح، لكان أشد مطابقة للآية التي استشهد بها. والأمر في ذلك قريب. فالمقصود أمر وراء ذلك.

(درجات السرور):

قال «وهو في هذا الباب: على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: سرور ذوق. ذهب بثلاثة أحزان: حزن أورثه خوف الانقطاع. وحزن هاجته ظلمة الجهل. وحزن بعثته وحشة التفرق».

لما كان «السرور» ضد الحزن. والحزن لا يجامعه: كان مُذْهِباً له. ولما كان سببه: ذوق الشيء السار. فإنه كلما كان الذوق أتم: كان السرور به أكمل.

وهذا السرور يذهب ثلاثة أحزان:

الحزن الأول: حزن أورثه خوف الانقطاع. وهذا حزن المتخلفين عن ركب المحبين، ووفد المحبة. فأهل الانقطاع هم المتخلفون عن صحبة هذا الركب، وهذا الوفد. وهم الذين: ﴿كره الله انبعاثهم. فَثَبَّطهم. وقيل: اقعدوا مع القاعدين﴾[1] فثبط عزائمهم وهممهم: أن تسير إليه وإلى جنته. وأمر قلوبهم أمراً كونياً قَدَرياً: أن تقعد مع القاعدين المتخلفين عن السعي إلى محابه. فلو عاينتَ قلوبهم —حين أمرت بالقعود عن مرافقة الوفد، وقد غمرتها الهموم، وعقدت عليها سحائب البلاء. فأحضرت كل حزن وغم، وأمواج القلق

(١) سورة التوبة الآية ٤٧.

والحسرات تتقاذف بها، وقد غابت عنها المسرات. ونابت عنها الأحزان ـ لعلمت أن الأبرار في هذه الدار في نعيم. وأن المتخلفين عن رفقتهم في جحيم.

وهذا الحزن يذهب به ذوق طعم الإيمان. فيذيق الصديق طعم الوعد الذي وعد به على لسان الرسول. فلا يعقله ظن. ولا تعوقه أمنية ـ كما تقدم ـ فيباشر قلبه حقيقة قوله تعالى: ﴿ أفمن وَعَدْنَاهُ وَعْداً حَسناً فهو لاقيه، كمنْ متّعناهُ متاعَ الحياةِ الدُّنيا. ثمَّ هوَ يومَ القيامةِ مِنَ المحضَرين؟ ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ يا أيُّها النَّاسُ، إنَّ وعدَ اللهِ حقٌّ. فلا تغرنَّكم الحياة الدّنيا. ولا يغرنكم باللهِ الغَرور ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ وقدِّموا لأنفُسِكُم. واتقُوا اللهَ. واعلموا أنّكم ملاقوهُ، وبشّر المؤمنينَ ﴾[3] وأمثال هذه الآيات.

قوله «وحزن هاجته ظلمة الجهل».

وهذا **الحزن الثاني**: الذي يذهب سرور الذوق، هو حزن ظلمة الجهل.

والجهل نوعان: جهل علم ومعرفة. وهو مراد الشيخ هٰهنا، وجهل عمل وَغَيٍّ. وكلاهما له ظلمة ووحشة في القلب. وكما أن العلم يوجب نوراً وأنسا. فضده يوجب ظلمة و يوقع وحشة. وقد سمى الله سبحانه وتعالى «العلم» الذي بعث به رسوله نوراً، وهدى وحياة. وسمى ضده: ظلمة وموتاً وضلالاً. قال الله تعالى: ﴿ الله وَليُّ الَّذين آمنوا، يخرجهم مِنَ الظلماتِ إلى النّورِ. والَّذينَ كَفَرُوا أولياؤهم الطّاغوت. يخرجونهم مِنَ النّورِ إلى الظلماتِ ﴾[4] وقال تعالى: ﴿ أوَ مَنْ كانَ مَيْتاً فأحييناهُ وجعلنا لهُ نوراً يمشي به في النَّاسِ، كمنْ مثلهُ في الظلماتِ ليسَ بخارجٍ مِنها؟ ﴾[5] وقال تعالى: ﴿ قد جاءكم مِنَ اللهِ نورٌ وكتاب مبين يهدي به الله مَنْ اتّبعَ رضوانهُ سُبُلَ السلامِ. ويخرجهم مِنَ الظلماتِ إلى النورِ بإذنهِ. ويهديهم إلى صراطٍ مستقيم ﴾[6] وقال تعالى: ﴿ يا

---

(١) سورة القصص الآية ٦١.
(٢) سورة فاطر الآية ٥.
(٣) سورة البقرة الآية ٢٢٣.
(٥) سورة البقرة الآية ٢٥٧
(٥) سورة الانعام الآية ١٢٢.
(٦) سورة المائدة الآية ٦٥.

أيُّها النَّاسُ، قد جاءكم برهانٌ مِنْ ربّكم. وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً ﴾[١] وقال تعالى: ﴿ فالَّذين آمنوا به وعزَّروه ونَصَرُوهُ، واتبعوا النُّورَ الَّذي أنزلَ معهُ. أولئكَ هُمُ المفلحونَ ﴾[٢] وقال تعالى: ﴿ وكذلكَ أوْحَينا إليكَ رُوحاً مِنْ أمرِنَا. ما كنتَ تدري ما الكتاب ولا الإيمان. ولكن جعلناهُ نوراً نهدي بِهِ مِنْ نشاء مِنْ عبادِنا ﴾[٣] فجعله «روحاً» لما يحصل به من حياة القلوب والأرواح. و«نوراً» لما يحصل به من الهدى والرشاد.

ومَثَّلَ هذا النور في قلب المؤمن ﴿ كمشكاةٍ فيها مصباحٌ. المصباحُ في زجاجةٍ، الزجاجةُ كأنَّها كوكبٌ دُرِّيٌ. يوقَدُ مِنْ شجرةٍ مباركةٍ زيتونةٍ. لا شرقيةٍ ولا غربيةٍ. يكادُ زيتُها يضيء ولو لم تَمْسَسْهُ نارٌ. نورٌ على نورٍ. يهدي الله لنورهِ مَنْ يشاء ﴾[٤].

ومَثَّلَ حالَ من فقد هذا النور: بمن هو في ﴿ ظلماتٌ في بحرٍ لُجّيٍّ يغشاهُ موجٌ، مِنْ فوقهِ موجٌ، من فوقه سحابٌ. ظلماتٌ بعضُها فوقَ بعضٍ. إذا أخرجَ يدهُ لم يكدْ يراها. ومَنْ لم يجعلِ الله له نوراً فما له مِن نورٍ ﴾[٥].

الحزن الثالث: حزن بعثته وحشة التفرق. وهو تفرق الهم والقلب عن الله عز وجل. ولهذا التفرق حزن مُمِضٌّ على فوات جمعية القلب على الله ولذاتها ونعيمها. فلو فرضت لذات أهل الدنيا بأجمعها حاصلة لرجل، لم يكن لها نسبة إلى لذة جمعية قلبه على الله، وفرحه به، وأنسه بقربه، وشوقه إلى لقائه. وهذا أمر لا يصدق به إلا من ذاقه. فإنما يصدقك من أشرف فيه ما أشرق فيك. ولله در القائل:

أيا صاحبي، أما ترى نارهم؟ فقال: تريني ما لا أرى
سقاك الغرام. ولم يسقني فأبصرتَ ما لم أكن مبصرا

(٣) سورة النساء الآية ١٧٤.
(٤) سورة الاعراف الآية ١٥٧.
(٥) سورة الشورى الآية ٥٢.
(٦) سورة النور الآية ٣٥.
(٧) سورة النور الآية ٤٠.

فلو لم يكن في التفرق المذكور إلا ألم الوحشة، ونكد التشتت، وغبار الشعث. لكفى به عقوبة، فكيف؟ وأقل عقوبته: أن يبتلى بصحبة المنقطعين ومعاشرتهم وخدمتهم. فتصير أوقاته ــ التي هي مادة حياته ــ ولا قيمة لها، مستغرقة في قضاء حوائجهم، ونيل أغراضهم. وهذه عقوبة قلب ذاق حلاوة الإقبال على الله، والجمعية عليه، والأنس به. ثم آثر على ذلك سواه. ورضي بطريقة بني جنسه، وما هم عليه. ومن له أدنى حياة في قلبه، ونور. فإنه يستغيث قلبه من وحشة هذا التفرق. كما تستغيث الحامل عند ولادتها.

ففي القلب شعث، لا يَلُمه إلا الإقبال على الله. وفيه وحشة، لا يزيلها إلا الأنس به في خلوته.

وفيه حزن: لا يذهبه إلا السرور بمعرفته. وصدق معاملته.

وفيه قلق: لا يسكنه إلا الإجتماع عليه، والفرار منه إليه.

وفيه نيران حسرات: لا يطفئها إلا الرضى بأمره ونهيه، وقضائه ومعانقة الصبر على ذلك إلى وقت لقائه.

وفيه طلب شديد: لا يقف دون أن يكون هو وحده مطلوبه.

وفيه فاقة: لا يسدها إلا محبته، والإنابة إليه، ودوام ذكره، وصدق الإخلاص له. ولو أعطى الدنيا وما فيها لم تُسَدَّ تلك الفاقة منه أبداً.

فالتفرق يوقع وحشة الحجاب. وألمه أشد من ألم العذاب، قال الله تعالى: ﴿ كلاَّ. إنَّهم عَنْ ربِّهِمْ يومئذٍ لمحجوبون ۝ ثمَّ إنَّهم لصَالُوا الجحيم ﴾[1] فاجتمع عليهم عذاب الحجاب. وعذاب الجحيم.

و«الذوق» الذي يذهب وحشة هذا التفرق: هو الذوق الذي ذكره الشيخ في قوله «ذوق الإرادة طعم الأنس. فلا يعلق به شاغل. ولا يفسده عارض. ولا تكدره تفرقة».

---

(١) سورة المطففين الآية (١٥-١٦).

قال «الدرجة الثانية: سرور شهود. كشف حجاب العلم، وفَكّ رِقّ التكليف. ونفي صَغار الاختيار».

يريد: أن العلم حجاب على المعرفة. فشهود كشف ذلك الحجاب، حتى يفضي القلب إلى المعرفة: يوجب سروراً.

و«العلم» عند هذه الطائفة: استدلال. و«المعرفة» ضرورية. فالعلم: له الخبر، والمعرفة: لها العيان، فالعلم عندهم حجاب على المعرفة، وإن كان لا يوصل إليها إلا بالعلم. والعلم لها كالصوان لما تحته، فهو حجاب عليه. ولا يوصل إليه إلا منه.

ومثال هذا: أنك إذا رأيت في حومة ثلج ثقباً خالياً: استدللت به على أن تحته حيواناً يتنفس، فهذا علم. فإذا حفرته، وشاهدت الحيوان. فهذه معرفة.

قوله «وفك رق التكليف» عبارة قلقة، غير سديدة. و«رق التكليف» لا يفك إلى الممات. وكلما تقدم العبد منزلا شاهد من رق تكليفه ما لم يكن شاهده من قبل. فَرِقُّ التكليف: أمر لازم للمكلف ما بقي في هذا العالم.

والذي يوجه عليه كلامه: أن السرور بالذوق ــ الذي أشار إليه ــ يعتق العبد من رق التكليف، بحيث لا يعده تكليفاً. بل تبقى الطاعات غذاء لقلبه، وسروراً له، وقرة عين في حقه، ونعيما لروحه. يتلذذ بها، و يتنعم بملابستها أعظم مما يتنعم بملابسة الطعام والشراب، واللذات الجسمانية. فإن اللذات الروحانية القلبية أقوى وأتم من اللذات الجسمانية. فلا يجد في أوراد العبادة كلفة. ولا تصير تكليفاً في حقه. فإنه ما يفعله المحب الصادق، و يأتي به في خدمة محبوبه: هو أسرّ شيء إليه. وألذه عنده. ولا يرى ذلك تكليفاً، لما في التكليف: من إلزام المكلَّف بما فيه كُلْفة ومشقة عليه. والله سبحانه إنما سمى أوامره ونواهيه «وصية، وعهدا، وموعظة، ورحمة» ولم يطلق عليها اسم «التكليف» إلا في

جانب النفي كقوله: ﴿ لا يكلِّفُ اللهُ نفساً إلاّ وُسْعَها ﴾[1] ووقوع «الوسع» بعد الاستثناء من «التكليف» لا يوجب وقوع الاسم عليه مطلقاً. فهذا أقرب ما يؤول به كلامه.

على أن للملحد ههنا مجالا. وهو أن هذه الحال: إنما هي لأقوام انتقلت عباداتهم من ظواهرهم إلى بواطنهم. فانتقل حكم أورادهم إلى وارداتهم. فاستغنوا بالواردات عن الأوراد، وبالحقائق عن الرسوم، وبالمعاني عن الصور. فخلصوا من رق التكليف المختص بالعلم، وقاموا بالحقيقة التي يقتضيها الحكم. وهكذا الألفاظ المجملة عرضة للمحق والمبطل.

قوله «ونفي صغار الاختيار» يريد به: أن العبد متى كان مربوطاً باختياراته، محبوساً في سجن إراداته، فهو في ذل وصغار. فإذا وصل إلى هذه الدرجة: انتفى عنه صغار الاختيار. وبقي من جملة الأحرار.

فيا لها من عبودية أوجبت حرية، وحرية كَمَّلَت عبودية.

فيصير واقفاً مع ما يختار الله له، لا مع ما يختاره هو لنفسه. بل يصير مع الله بمنزلة من لا اختيار له ألبتة. فمن كان محجوباً بالعلم عن المعرفة: نازعته اختياراته، ونازعها. فهو معها في ذل وصغار. ومتى أفضى إلى المعرفة، وكشف له عن حجابها: شاهد البلاء نعيما، والمنع عطاء، والذل عزا، والفقر غنى. فانقاد باطنه لأحكام المعرفة، وظاهره لأحكام العلم.

على أن للملحد ههنا مجالا، قد جال فيه هو وطائفته. فقال: هذا يوجب الانقياد لأحكام المعرفة، والتخلص والراحة من أحكام العلم. وقد قيل: إن العلم يُشعِطك الخل والخردل. والعارف ينشقك المسك والعنبر.

قال: ومعنى هذا: أنك مع العالم في تعب. ومع العارف في راحة. لأن العارف يبسط عذر العوالم والخلائق. والعالم يلوم. وقد قيل: من نظر إلى الناس بعين العلم مقتهم. ومن نظر إليهم بعين الحقيقة عذرهم.

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٨٦.

فانظر ما تضمنه هذا الكلام الذي ملمسه ناعم. وسُمُّه زُعاف قاتل، من الإنحلال عن الدين. ودعوى الراحة من حكم العبودية. والتماس الأعذار لليهود والنصارى، وعباد الأوثان، والظلمة والفجرة، وأن أحكام الأمر والنهي ــ الواردين على ألسن الرسل ــ للقلوب بمنزلة سَعْط الخل والخردل. وأن شهود الحقيقة الكونية الشاملة للخلائق، والوقوف معها، والانقياد لحكمها: بمنزلة تنشيق المسك والعنبر.

فلْيَهْنِ الكفار والفجار والفساق: انتشاقُ هذا المسك والعنبر، إذا شهدوا هذه الحقيقة وانقادوا لحكمها.

و يا رحمة للأبرار المحكّمين لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من كثرة سعوطهم بالخل والخردل.

فإن قوله صلى الله عليه وسلم: هذا يجوز وهذا لا يجوز. وهذا حلال، وهذا حرام. وهذا يرضي الله وهذا يسخطه: خل وخردل، عند هؤلاء الملاحدة. وإلا فالحقيقة تشهدك الأمر بخلاف ذلك. ولذلك إذا نظرت ــ عندهم ــ إلى الخلق بعين الحقيقة: عذرت الجميع. فتعذر من توعده الله ورسوله أعظم الوعيد، وتهدده أعظم التهديد.

و يالله العجب! إذا كانوا معذورين في الحقيقة، فكيف يعذب الله سبحانه المعذور. و يذيقه أشد العذاب؟ وهلا كان الغني الرحيم أولى بعذره من هؤلاء؟.

نعم. العالم الناصح يلوم بأمر الله. والعارف الصادق يرحم بقدر الله. ولا يتنافى عنده اللوم والرحمة. ومن رحمته: عقوبة من أمر الله بعقوبته. فذلك رحمة له وللأمة. وترك عقوبته زيادة في أذاه وأذى غيره. وأنت مع العالم في تعب يعقب كل الراحة، ومع عارف هؤلاء الملاحدة: في راحة وهمية: تعقب كل تعب وخيبة وألم، كما ذكر الإمام أحمد في كتاب الزهد: أن المسيح عليه

السلام كان يقول: «على قدر ما تتعبون ههنا تستريحون هنالك. وعلى قدر ما تستريحون ههنا تتعبون هنالك».

فالعالم يحذرك، ويمنعك الوقوف حتى تبلغ المأمن. وعارف الملاحدة يوهمك "راحة من كد المسير ومؤنة السفر، حتى تؤخذ في الطريق.

قال «**الدرجة الثالثة:** سرور سماع الإجابة. وهو سرور يمحو آثار الوحشة. ويقرع باب المشاهدة. ويضحك الروح».

قيد الشيخ السماع: بكونه «سماع إجابة» فإنه السماع المنتفع به، لا مجرد سماع الإدراك. فإنه مشترك بين المجيب والمعرض. وبه تقوم الحجة. وينقطع العذر. ولهذا قال الله عن أصحابه: ﴿ سمِعْنَا وعَصَيْنَا ﴾[1] وقال النبي صلى الله عليه وسلم ــ لليهودي الذي سأله عن أمور من الغيب ــ «ينفعك إن حدثتك؟» قال : أَسْمَعُ بأذني.

وأما سماع الإجابة: ففي مثل قوله تعالى: ﴿ وفيكم سمَّاعونَ لهم ﴾[2] أي مستجيبون لهم. وفي قوله: ﴿ سمَّاعون للكذب ﴾[3] أي: مستجيبون له. وهو المراد. وهذا المراد بقول المصلي «سمعَ اللهُ لمنْ حَمِدَهُ» أي أجاب الله حَمْدَ من حمده. وهو السمع الذي نفاه الله عز وجل عمن لم يرد به خيراً. في قوله: ﴿ ولو علمَ اللهُ فيهم خيراً لأسمعهم ﴾[4] أي لجعلهم يسمعون سمع إجابة وانقياد. وقيل: المعنى لأفهمهم. وعلى هذا: يكون المعنى لأسمع قلوبهم. فإن سماع القلب يتضمن الفهم.

والتحقيق: أن كلا الأمرين مراد. فلو علم فيهم خيراً لأفهمهم، ولجعلهم يستجيبون لما سمعوه وفهموه.

والمقصود: أن «سماع الإجابة» هو سماع انقياد القلب، والروح، والجوارح، لما سمعته الأذنان.

---

(١) سورة النساء الآية ٤٥.
(٢) سورة التوبة الآية ٤٧.
(٣) سورة المائدة الآية ٤١.
(٤) سورة الانفال الآية ٢٣.

قوله «ويمحو آثار الوحشة» يعني: يزيل بقايا الوحشة التي سببها ترك الانقياد التام. فإنه على قَدْر فقد ذلك: تكون الوحشة. وزوالها إنما يكون بالانقياد التام.

وأيضاً: فإنه يبقى على أهل الدرجة الثانية آثار. وهم أهل كشف حجاب العلم. فإنهم إذا انكشف عنهم حجاب العلم، وأفضوا إلى المعرفة: بقيت عليهم بقايا من آثار ذلك الحجاب. فإذا حصلوا في هذه الدرجة: زالت عنهم تلك البقايا.

وقد يوجه كلامه على معنى آخر، وهو: أنه إذا دعا رَبَّهُ سبحانه. فسمع ربه دعاءه سماع إجابة، وأعطاه ما سأله، على حسب مراده ومطلبه، أو أعطاه خيراً منه: حصل له بذلك سرور يمحو من قلبه آثار ما كان يجده من وحشة البعد. فإن للعطاء والإجابة سروراً وأنساً وحلاوة. وللمنع وحشة ومرارة. فإذا تكرر منه الدعاء، وتكرر من ربه سماع وإجابة لدعائه: محا عنه آثار الوحشة. وأبدله بها أنساً وحلاوة.

قوله «و يقرع باب المشاهدة».

يريد —والله أعلم— مشاهدة حضرة الجمع التي يشمر إليها السالكون عنده. وإلا فشاهدة الفضل والمنة: قد سبقت في الدرجتين الأولتين. وانتقل المشاهد لذلك إلى ما هو أعلى منه. وهو مشاهدة الحضرة المذكورة.

قوله «و يضحك الروح» يعني: أن سماع الإجابة يضحك الروح، لسرورها بما حصل لها من ذلك السماع. وإنما خَصَّ «الروح» بالضحك: ليخرج به سروراً يضحك النفس والعقل والقلب. فإن ذلك يكون قبل رفع الحجاب الذي أشار إليه، إذ محله النفس. فإذا ارتفع ومحا الشهودُ رَسْمَ النفس بالكلية: كان الإدراك حينئذ بالروح. فيضحكها بالسرور.

وهذا مبني على قواعد القوم في الفرق بين أحكام «النفس» و«القلب» و«الروح».

و«الفتح» عندهم نوعان: فتح قلبي، وفتح روحي. فالفتح القلبي: يجمعه على الله وَ يَلُمُّ شَعَثَهُ. والفتح الروحي: يغنيه عنه، ويجرده منه. وبالله التوفيق.

ومنها منزلة «السر»

قال صاحب المنازل:

«باب السر. قال الله تعالى: ﴿ الله أعلم بما في أنفسهم ﴾[1] أصحاب السر: هم الأخفياء، الذين ورد فيهم الخبر».

أما استشهاده بالآية، فوجهه: أن أتباع الرسل، الذين صدقوهم، وآثروا الله والدار الآخرة على قومهم وأصحابهم: قد أودع الله قلوبهم سراً من أسرار معرفته ومحبته، والإيمان به، خفي على أعداء الرسل. فنظروا إلى ظواهرهم. وعموا عن بواطنهم. فازدروهم واحتقروهم. وقالوا للرسول «أطرد هؤلاء عنك. حتى نأتيك ونسمع منك» وقالوا: ﴿ أهؤلاء مَنَّ اللهُ عليهم مِنْ بيننا؟ ﴾[2] فقال نوح عليه السلام لقومه: ﴿ ولا أقولُ لكم عندي خزائنُ اللهِ، ولا أعلم الغيبَ، ولا أقولُ إني ملكٌ، ولا أقولُ للذينَ تَزدري أعينكم: لنْ يُؤتيهم الله خيراً. اللهُ أعلمُ بما في أنفسهم. إني إذاً لمنَ الظالمينَ ﴾[3] قال الزجاج: المعنى إن كنتم تزعمون أنهم إنما اتبعوني في بادي الرأي وظاهره، فليس عَليَّ أن أطلع على ما في أنفسهم. فإذا رأيت من يوحد الله عملت على ظاهره، ورددت علم ما في نفوسهم إلى الله. وهذا معنى حسن.

والذي يظهر من الآية: أن الله يعلم ما في أنفسهم، إذ أهّلَهم لقبول دينه وتوحيده، وتصديق رسله. والله سبحانه وتعالى عليم حكيم. يضع العطاء في مواضعه. وتكون هذه الآية مثل قوله تعالى: ﴿ وكذلكَ فَتَنَّا بعضهم ببعضٍ، ليقولوا: أهؤلاء مَنَّ اللهُ عليهم من بيننا؟ أليسَ اللهُ بأعلم بالشَّاكرينَ؟ ﴾[4]

---

(١) سورة هود الآية ٣١.
(٢) سورة الانعام الآية ٥٣.
(٣) سورة هود الآية ٣١.
(٤) سورة الانعام الآية ٥٣.

فإنهم أنكروا أن يكون الله سبحانه أهَّلَهم للهدى والحق، وحَرَمَه رؤساء الكفار، وأهلَ العزة والثروة منهم. كأنهم استدلوا بعطاء الدنيا على عطاء الآخرة. فأخبر الله سبحانه: أنه أعلم بمن يؤهله لذلك لسر عنده: من معرفة قدر النعمةَ، ورؤيتها من مجرد فضل المنعم، ومحبته وشكره عليها. وليس كل أحد عنده هذا السر. فلا يؤهل كل أحد لهذا العطاء.

قوله «أصحاب السر: هم الأخفياء. الذين ورد فيهم الخبَر».

قد يريد به: حديث سعد بن أبي وقاص. حيث قال له ابنه «أنت ههنا والناس يتنازعون في الإمارة؟ فقال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن الله يحب العبد التقي الغني الخفي».

وقد يريد به: قوله صلى الله عليه وسلم «رُبَّ أشْعَثَ أغْبَرَ، مدفوع بالأبواب لا يُؤْبَهُ له لو أقسم على الله لأَبَرَّه» وقوله في الحديث الآخر ــ وقد مر به رجل ــ فقال «ما تقولون في هذا؟ فقالوا: هذا حَرِيٌّ، إن شفع: أن يُشَفَّع، وإن خَطَبَ: أن ينكح. وإن قال: أن يُسْمَعَ لقوله. ثم مر به آخر، فقال: ما تقولون في هذا؟ فقالوا: هذا حري، إن شفع أن لا يشفع، وإن خطب: أن لا ينكح. وإن قال: أن لا يسمع لقوله. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: هذا خير من مِلْء الأرض من مثل هذا».

(طبقات أصحاب السر):

قال «وهم على ثلاث طبقات:

الطبقة الأولى: طائفة علت هممهم، وصفت قصودهم. وصح سلوكهم. ولم يوقف لهم على رسم. ولم ينسبوا إلى اسم. ولم يُشَرْ إليهم بالأصابع. أولئك ذخائر الله حيث كانوا».

ذكر لهم ثلاث صفات ثبوتية. وثلاثاً سلبية.

الأولى: «علو هممهم» وعلو الهمة: أن لا تقف دون الله، ولا تتعوض عنه بشيء سواه. ولا ترضى بغيره بدلاً منه. ولا تبيع حظها من الله، وقربه والأنس به، والفرح والسرور والابتهاج به، بشيء من الحظوظ الخسيسة الفانية. فالهمة العالية على الهمم: كالطائر العالي على الطيور. لا يرضى بمساقطهم. ولا تصل إليه الآفات التي تصل إليهم. فإن «الهمة» كلما علت بعدت عن وصول الآفات إليها. وكلما نزلت قَصَدَتْها الآفات من كل مكان. فإن الآفات قواطع وجواذب، وهي لا تعلو إلى المكان العالي فتجتذب منه. وإنما تجتذب من المكان السافل. فعلو همة المرء: عنوان فلاحه. وسفول همته: عنوان حرمانه.

العلامة الثانية: «صفاء القصد» وهو خلاصه من الشوائب التي تعوقه عن مقصوده. فصفاء القصد: تجريده لطلب المقصود له لا لغيره. فهاتان آفتان في القصد. إحداهما: أن لا يتجرد لمطلوبه. الثانية: أن يطلبه لغيره لا لذاته.

وصفاء القصد: يراد به العزم الجازم على اقتحام بحر الفناء عند الشيخ ومن وافقه على أن الفناء غاية.

ويراد به: خلوص القصد من كل إرادة تزاحم مراد الرب تعالى. بل يصير القصد مجرداً لمراده الديني الأمري. وهذه طريقة من يجعل الغاية: هي الفناء عن إرادة السوى. وعلامته: اندراج حظ العبد في حق الرب تعالى. بحيث يصير حظه هو نفس حق ربه عليه. ولا يخفى على البصير الصادق علو هذه المنزلة، وفضلها على منزلة «الفناء» وبالله التوفيق.

العلامة الثالثة: «صحة السلوك» وهو سلامته من الآفات والعوائق والقواطع. وهو إنما يصح بثلاثة أشياء:

أحدها: أن يكون على الدرب الأعظم، الدرب النبوي المحمدي، لا على الجوادّ الوضعية، والرسوم الاصطلاحية. وإن زخرفوا لها القول، ودققوا لها الإشارة، وحسنوا لها العبارة. فتلك من بقايا النفوس عليهم وهم لا يشعرون.

الثاني: أن لا يجيب على الطريق داعي البطالة والوقوف والدعة.

الثالث: أن يكون في سلوكه ناظراً إلى المقصود. وقد تقدم بيان ذلك.

فبهذه الثلاثة يصح السلوك. والعبارة الجامعة لها: أن يكون واحداً لواحد، في طريق واحد. فلا ينقسم طلبه ولا مطلوبه. ولا يتلون مطلوبه.

وأما الثلاثة السلبية التي ذكرها. فأولها: قوله «ولم يوقف لهم على رسم».

يريد: أنهم قد انمحت رسومهم. فلم يبق منها ما يقف عليه واقف.

وهذا كلام يحتاج إلى شرح. فإن «الرسم» الظاهر المعاين: لا يمحى ما دام في هذا العالم. ولا يرون محو هذا الرسم. وهم مختلفون فيما يعبر بالرسم عنه.

فطائفة: قالت «الرسم ما سوى الحق سبحانه. ومحوه: هو ذهاب الوقوف معه، والنظر إليه، والرضى به، والتعلق به».

ومنهم: من يريد بالرسم: الظواهر والعلامات.

وهذا أقرب إلى وضع اللغة. فإن رسم الدار: هو الأثر الباقي منها الذي يدل عليها. ولهذا يسمعون الفقهاء وأهلَ الأثر ونحوهم «علماء الرسوم» لأنهم ــ عندهم ــ لم يصلوا إلى الحقائق. بل اشتغلوا عن معرفتها بالظواهر والأدلة.

فهذه الطائفة التي أشار إليها: لارسم لهم يقفون عنده، بل قد اشتغلوا بالحقائق والمعاني عن الرسوم والظواهر.

وللملحد هُهنا مجال. إذ عنده: أن العبادات والأوامر والأوراد كلها رسوم. وأن العُبَّاد: وقفوا على الرسوم. ووقفوا هم على الحقائق.

ولعمر الله إنها لرسوم إلهية أتت على أيدي رسله. ورسم لهم: أن لا يتعدوها، ولا يقصروا عنها. فالرسل قعدوا على هذه الرسوم يدعون الخلق إليها. ويمنعونهم من تجاوزها، ليصلوا إلى حقائقها ومقاصدها. فعطلت الملاحدة تلك الرسوم. وقالوا: إنما المراد الحقائق. ففاتتهم الرسوم والحقائق معاً. ووصلوا،

ولكن إلى الحقائق الإلحادية الكفرية ﴿ وغرَّهم في دينهِمْ ما كانوا يفترونَ ﴾[1] ﴿ وزيَّنَ لهم الشَّيطانُ مَا كانوا يَعملونَ ﴾[2].

. فأحسن ما حمل عليه قول الشيخ «ولم يقفوا مع رسم»: أنهم لم ينقطعوا بشيء سوى الله عنه. فكل ما قطع عن الله لم يقفوا معه. وما أوصلهم إلى الله لم يفارقوه، وكان وقوفهم معه.

وقد يريد بقوله «لم يوقف لهم على رسم» أنهم ــ لعلو هممهم ــ سبقوا الناس في السير. فلم يقفوا معهم. فهم المفردون السابقون. فلسبقهم لم يوقف لهم على أثر في الطريق. ولم يعلم المتأخر عنهم أين سلكوا؟ والمشمر بعدهم: قد يرى آثار نيرانهم على بعد عظيم، كما يرى الكوكب، و يستخبر ممن رآهم: أين رآهم؟ فحاله كما قيل:

أسائل عنكم كل غاد ورائح   وأومي إلى أوطانكم، وأسلم

العلامة الثانية: قوله «ولم ينسبوا إلى اسم» أي لم يشتهروا باسم يعرفون به عند الناس من الأسماء التي صارت أعلاماً لأهل الطريق.

وأيضاً، فإنهم لم يتقيدوا بعمل واحد، يجري عليهم اسمه. فيعرفون به دون غيره من الأعمال. فإن هذا آفة في العبودية. وهي عبودية مقيدة. وأما العبودية المطلقة: فلا يعرف صاحبها باسم معين من معاني أسمائها. فإنه مجيب لداعيها على اختلاف أنواعها. فله مع كل أهل عبودية نصيب يضرب معهم بسهم. فلا يتقيد برسم ولا إشارة، ولا اسم بزي، ولا طريق وضعي اصطلاحي. بل إن سئل عن شيخه؟ قال: الرسول. وعن طريقه؟ قال: الاتِّباع. وعن خرقته؟ قال لباس التقوى. وعن مذهبه؟ قال: تحكيم السنة. وعن مقصوده ومطلبه؟

---

(١) سورة آل عمران الآية ٢٤.

(٢) سورة الأنعام الآية ٤٣.

قال: ﴿ يريدون وجهه ﴾ [1] وعن رباطه وعن خانكاه؟ قال: ﴿ في بيوتٍ أذِنَ اللهُ أنْ تُرفع و يُذكَرَ فيها اسمهُ. يُسَبِّحُ لهُ فيها بالغدوِ والآصالِ رجالٌ لا تُلهيهم تجارةٌ ولا بيعٌ عَنْ ذكرِ اللهِ وإقامِ الصَّلاةِ وإيتاءِ الزَّكاةِ ﴾ [2] وعن نسبه؟ قال:

أبي الإسـلام. لا أب لي سـواه ... إذا افـتـخـروا بـقـيـس أو تميم

وعن مأكله ومشربه؟ قال «مالك ولها؟ معها حِذاؤها وسقاؤها. تَرِد الماء. وترعى الشجر، حتى تلقى ربها» [3].

واحسرتاه تقضي العمر، وانصرمت ... ساعاته بين ذل العجز والكسل

والقوم قد أخذوا دَرْب النجاة. وقد ... ساروا إلى المطلب الأعلى على مهل

والعلامة الثالثة: قوله «ولم يُشَرْ إليهم بالأصابع» يريد: أنهم ــ لخفائهم عن الناس ــ لم يعرفوا بينهم، حتى يشيروا إليهم بالأصابع. وفي الحديث المعروف عن النبي صلى الله عليه وسلم «لكل عامل شِرَّة [4] ولكل شرة فَتْرة. فإنْ صاحبُها سَدَّد وقارب فارجوا له. وإن أشير إليه بالأصابع: فلا تعدوه شيئاً» فسئل راوي الحديث عن معنى «أشير إليه بالأصابع»؟ فقال «هو المبتدع في دينه. الفاجر في دنياه».

وهذا موضع يحتاج إلى تفصيل. فإن الناس إنما يشيرون بالأصابع إلى من يأتيهم بشيء. فبعضهم يعرفه وبعضهم لا يعرفه. فإذا مَرَّ: أشار من يعرفه إلى من لا يعرفه: هذا فلان. وهذا قد يكون ذماً له، وقد يكون مدحاً. فمن كان معروفاً باجتهاد، وعبادة وزهد، وانقطاع عن الخلق، ثم انحط عن ذلك، وعاد إلى حال أهل الدنيا والشهوات: فإذا مر بالناس أشاروا إليه، وقالوا: هذا كان

(١) سورة الأنعام الآية ٥٢.

(٢) سورة النور الآية ٣٦.

(٣) يشير إلى جواب النبي صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن لقطة الإبل؟.

(٤) الشرة: النشاط والرغبة والاجتهاد.

على طريق كذا وكذا، ثم فُتِن وانقلب. فهذا الذي قال في الحديث عنه «فلا تعدوه شيئاً» لأنه انقلب على عقبيه. ورجع بعد الشرة إلى أسوأ فترة.

وقد يكون الرجل منهمكاً في الدنيا ولذاتها. ثم يوقظه الله لآخرته. فيترك ما هو فيه، و يقبل على شأنه. فإذا مر أشار الناس إليه بالأصابع. وقالوا: هذا كان مفتوناً. ثم تداركه الله. فهذا كانت شِرَّته في المعاصي. ثم صارت في الطاعات. والأول: كانت شرته في الطاعات. ثم فترت وعادت إلى البدعة والفجور.

و بالجملة: فالإشارة بالأصابع إلى الرجل: علامة خير وشر، ومورد هلاكه ونجاته. والله سبحانه الموفق.

قوله «أولئك ذخائر الله حيث كانوا» ذخائر الملك: ما يخبأ عنده، و يَدْخره لمهماته، ولا يبذله لكل أحد. وكذلك ذخيرة الرجل: ما يَدَّخره لحوائجه ومهماته. وهؤلاء ــ لما كانوا مستورين عن الناس بأسبابهم، غير مشار إليهم. ولا متميزين برسم دون الناس، ولا منتسبين إلى اسم طريق، أو مذهب، أو شيخ أو زِيٍّ ــ كانوا بمنزلة الذخائر المخبوءة. وهؤلاء أبعد الخلق عن الآفات. فإن الآفات كلها تحت الرسوم والتقيد بها. ولزوم الطرق الاصطلاحية، والاوضاع المتداولة الحادثة. هذه هي التي قعطت أكثر الخلق عن الله، وهم لا يشعرون. والعحب أن أهلها: هم المعروفون بالطلب والإرادة، والسير إلى الله. وهم ــ إلا الواحد بعد الواحد ــ المقطوعون عن الله بتلك الرسوم والقيود.

وقد سئل بعض الأئمة عن السنة؟ فقال: ما لا اسم له سوى «السنة».

يعني: أن أهل السنة ليس لهم اسم ينسبون إليه سواها.

فن الناس: من يتقيد بلباس لا يلبس غيره. أو بالجلوس في مكان لا يجلس في غيره، أو مشية لا يمشي غيرها، أو بزي وهيئة لا يخرج عنها، أو عبادة معينة لا يتعبد بغيرها. وإن كانت أعلى منها، أو شيخ معين لا يلتفت

إلى غيره. وإن كان أقرب إلى الله ورسوله منه. فهؤلاء كلهم محجوبون عن الظفر بالمطلوب الأعلى، مصدودون عنه. قد قيدتهم العوائد والرسوم، والاوضاع والاصطلاحات عن تجريد المتابعة. فأضحوا عنها بمعزل، ومنزلتهم منها أبعد منزل. فترى أحدهم يتعبد بالرياضة والخلوة، وتفريغ القلب. ويعد العلم قاطعاً له عن الطريق. فإذا ذُكر له الموالاة في الله، والمعاداة فيه، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر: عَدَّ ذلك فضولاً وشراً. وإذا رأوا بينهم من يقوم بذلك: أخرجوه من بينهم. وعدوه غَيْراً عليهم. فهؤلاء أبعد الناس عن الله. وإن كانوا أكثر إشارة. والله أعلم.

قال «**الطبقة الثانية:** طائفة أشاروا عن منزل، وهم في غيره. ووَرَّوا بأمر، وهم لغيره. ونادوا على شأن، وهم على غيره. فهم بين غَيْرة عليهم تسترهم. وأدب فيهم يَصُونهم. وظَرْف يُهذِّبهم».

أهل هذه الطبقة استتروا اختياراً وإرادة لذلك، صيانة لأحوالهم، وكمالا في تمكنهم. فمقاماتهم عالية. لا ترمقها العيون. ولا تخالطها الظنون. يشيرون إلى ما يعرفه المخاطب من مقامات المريدين السالكين، وبدايات السلوك. ويخفون ما مَكّنهم فيه الحق سبحانه وتعالى، من أحوال المحبة ومواجيدها، وآثار المعرفة وتوحيدها. فهذه هي «التورية» التي ذكرها.

فكأنهم يظهرون للمخاطب: أنهم من أهل البدايات. وهم في أعلى المقامات. يتكلمون معهم في البداية والإرادة والسلوك، ومقامهم فوق ذلك. وهم محقون في الحالتين. لكنهم يسترون أشرف أحوالهم ومقاماتهم عن الناس.

وبالجملة: فهم مع الناس بظواهرهم. يخاطبونهم على قدر عقولهم، ولا يخاطبونهم بما لا تصل إليه عقولهم، فينكرون عليهم. فيحسبهم المخاطب مثله. فالناس عندهم. وليسوا هم عند أحد.

قوله «أشاروا إلى منزل، وهم في غيره» يعني: يشيرون إلى منزل «التوبة، والمحاسبة» وهم في منزل «المحبة، والوجد، والذوق» ونحوها.

وقد يريد: أنهم يشيرون إلى أنهم عامة، وهم خاصة الخاصة. وإلى أنهم جهال، وهم العارفون بالله. وأنهم مسيئون، وهم محسنون.

وعلى هذا: فيكونون من الطائفة الملامتية، الذين يظهرون ما لا يمدحون عليه. و يُسِرون ما يحمدهم الله عليه. عكس المرائين المنافقين. وهؤلاء طائفة معروفة. لهم طريقة معروفة. تسمى «طريقة أهل الملامة» وهم «الطائفة الملامتية» يزعمون: أنهم يحتملون ملام الناس لهم على ما يظهرونه من الأعمال. ليخلص لهم ما يبطنونه من الأحوال. ويحتجون بقوله تعالى: ﴿ فسوفَ يأتي اللهُ بقومٍ يحبهم ويحبونهُ، أذِلَّةٍ علىٰ المؤمنينَ، أعِزَّةٍ علىٰ الكافرينَ ، يُجاهدونَ في سبيلِ اللهِ ولا يَخافونَ لومةَ لائمٍ ﴾[1] فهم عاملون على إسقاط جاههم ومنزلتهم في قلوب الناس. لما رأوا المُغْتَرِّين — المُغْتَرَّ بهم — من المنتسبين إلى السلوك، يعملون على تزكية نفوسهم، وتوفير جاههم في قلوب الناس. فعاكسهم هؤلاء، وأظهروا بطالة وأبطنوا أعمالا. وكتموا أحوالهم جهدهم. و ينشدون في هذه الحال:

فليتك تحلو. والحياة مريرة ... وليتك ترضى، والأنام غضاب
وليت الذي بيني وبينك عامر ... وبيني وبين العالمين خراب
إذا صح منك الود، يا غاية المنى ... فكل الذي فوق التراب تراب

قال الإمام أحمد: حدثنا عبد الرزاق حدثنا سفيان عن منصور عن هلال ابن يساف. قال: كان عيسى عليه السلام يقول «إذا كان يوم صوم أحدكم. فليدهن لحيته، ويمسح شفتيه، حتى يخرج إلى الناس، فيقولون: ليس بصائم».

ولهذا قال بعضهم: التصوف ترك الدعاوى، وكتمان المعاني. وسئل الحارث بن أسد عن علامات الصادق؟ فقال: أن لا يبالي أن يخرج كل قدر له في قلوب الخلق من أجل صلاح قلبه، ولا يحب اطلاع الناس على اليسير من عمله.

---

(١) سورة المائدة الآية (٥٤-٥٥).

وهذا يحمد في حال، ويذم في حال. ويحسن من رجل ويقبح من آخر. فيحمد إذا أظهر ما يجوز إظهاره، ولا نقص عليه فيه. ولا ذم من الله ورسوله، ليكتم به حاله وعمله، كما إذا أظهر الغنى وكتم الفقر والفاقة، وأظهر الصحة وكتم المرض. وأظهر النعمة وكتم البلية. فهذا كله من كنوز الستر. وله في القلب تأثير عجيب. يعرفه من ذاقه. وشكى رجل إلى الأحنف بن قيس، شكاة فقال: يا ابن أخي، قد ذهب ضوء بصري من عشرين سنة، فما أخبرت به أحداً.

وأما الحال التي يُذَمُّ فيها: فأن يظهر ما لا يجوز إظهاره. ليسيء به الناسُ الظن، فلا يعظموه. كما يذكر عن بعضهم: أنه دخل الحمام، ثم خرج وسرق ثياب رجل، ومشى رويداً. حتى أدركوه. فأخذوها منه وسبوه. فهذا حرام لا يحل تعاطيه. ويقبح أيضاً من المتبوع المقتدَى به ذلك. بل وما هو دونه. لأنه يغر الناس، ويوقعهم في التأسي بما يظهره من سوء.

فالملامتية نوعان: ممدوحون أبرار، ومذمومون جهال. وإن كانوا في خفارة صدقهم.

فالأولون: الذين لا يبالون بلوم اللوم في ذات الله، والقيام بأمره، والدعوة إليه. وهم الذين قال الله فيهم: ﴿ يُجاهدونَ في سَبيلِ اللهِ ولاَ يَخافونَ لَومةَ لائمٍ ﴾[1] فأحب الناس إلى الله: من لا تأخذه في الله لومة لائم. وكان عمر ابن الخطاب رضي الله عنه لا تأخذه في الله لومة لائم.

والنوع الثاني المذموم: هو الذي يظهر ما يلام عليه شرعاً من محرم أو مكروه. ليكتم بذلك حاله. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم «لا ينبغي للمؤمن أن يُذِل نفسه».

فلنرجع إلى شرح كلام الشيخ.

---

(١) سورة المائدة الآية ٥٤.

قوله «أشاروا إلى منزل. وهم في غيره» مثاله: أنهم يتكلمون في «التوبة والمحاسب» وهم في منزل «المحبة والفناء».

قوله «ووَرُّوا بأمر. وهم لغيره» التورية: أن يذكر لفظاً يفهم به المخاطب معنى، وهو يريد غيره. مثاله: أن يقول أحدهم: أنا غني. فيوهم المخاطب له أنه غني بالشيء. ومراده: غني بالله عنه. كما قيل:

غنيت بلا مال عن الناس كلهم   وإن الغني العالي عن الشيء. لا به

وأن يقول: ما صح لي مقام التوبة بعد. و يريد: ما صحت لي التوبة عن رؤية التوبة. ونحو ذلك.

قوله «ونادوا على شأن. وهم على غيره» أي عظموا شأناً من شئون القوم، ودعوا الناس إليه. وهم في أعلى منه. وهذا قريب مما قبله.

قوله «فهم بين غَيرة عليهم تسترهم» أي يغار الحق سبحانه عليهم، فيسترهم عن الخلق. و يغارون على أحوالهم ومقاماتهم. فيسترون أحوالهم عن رؤية الخلق لها. كما قيل:

أِلِفَ الخمول صيانةً وتستراً   فكأنما تعريفه: أن ينكرا
وكأنه كَلِفٌ الفؤاد بنفسه   فحمته غيرته عليها أن ترى

قوله «وأدب فيهم يصونهم، بهذا يتم أمرهم».

وهو أن يقوم بهم أدب يصونهم عن ظن السوء بهم، و يصونهم عن دناءة الأخلاق والأعمال. فأدبهم صِوان على أحوالهم، فهمته العلية ترتفع به. وأدبه يرسو به إلى التراب. كما قيل:

أبْلَجُ سَهْل الأخلاق، ممتن   يَبرزه الدهر. وهو يحتجب
إذا تَرقَّتْ به عزائمه   إلى الثريا. رسا به الأدب

فأدب المريد والسالك: صوان له. وتاج على رأسه.

قوله «وظرف يهذبهم» التهذيب: هو التأديب والتصفية. و«الظرف» في هذه الطائفة: أحلى من كل حلو. وأزين من كل زين. فما قرن شيء إلى شيء أحسن من ظُرْف إلى صدق وإخلاص، وسِرٍّ مع الله وجمعية عليه. فإن أكثر من عُني بهذا الشأن تضيق نفسه وأخلاقه عن سوى ما هو بصدده. فتثقل وطأته على أهله وجليسه. ويَضِنُّ عليه ببِشْرِه، والتبسط إليه، ولين الجانب له. ولعمر الله إنه لمعذور، وإن يكن في ذلك بمشكور. فإن الخلق كلهم أغيار. إلا من أعانك على شأنك، وساعدك على مطلوبك.

فإذا تمكن العبد في حاله. وصار له إقبال على الله، وجمعية عليه ــ ملكةً ومقاماً راسخاً ــ أنس بالخلق وأنسوا به. وانبسط إليهم وحملهم على ضَلَعِهم وبطء سيرهم. فعكفت القلوب على محبته للطفه وظرفه. فإن الناس ينفرون من الكثيف ولو بلغ في الدين ما بلغ. ولله ما يجلب اللطف والظرف من القلوب. ويدفع عن صاحبه من الشر. ويسهل له ما توعَّر على غيره. فليس الثقلاء بخواص الأولياء. وما يقل أحد على قلوب الصادقين المخلصين إلا من آفة هناك. وإلا فهذه الطريق تكسو العبد حلاوة، ولطافة وظرفاً. فترى الصادق فيها: من أحلى الناس، وألطفهم وأظرفهم. قد زالت عنه ثقالة النفس، وكدورة الطبع. وصار روحانياً سمائياً، بعد أن كان حيوانياً أرضياً. فتراه أكرم الناس عشرة، وألينهم عريكة، وألطفهم قلباً وروحاً. وهذه خاصة المحبة. فإنها تلطف وتظرف وتنظف.

ومن ظرف أهل هذه الطبقة: أن لا يظهر أحدهم على جليسه بحال ولا مقام. ولا يواجهه إذا لقيه بالحال. بل بلين الجانب، وخفض الجناح، وطلاقة الوجه. فيفرش له بساط الأنس ويجلسه عليه. فهو أحب إليه من الفُرُش الوثيرة. وسئل محمد بن علي القصاب ــ أستاذ الجنيد ــ عن التصوف؟ فقال: أخلاق كريمة. ظهرت في زمان كريم. مع قوم كرام.

وبالجملة: فهذه الطريق لا تنافي اللطف والظرف، والصلف ــ بل هي

أصلف شيء ــ لكن ههنا دقيقة قاطعة. وهي الاسترسال مع هذه الأمور. فإنها أقطع شيء للمريد والسالك. فمن استرسل معها قطعته. ومن عاداها بالكلية وَعَّرت عليه طريق سلوكه. ومن استعان بها أراحته في طريقه. أو أراحت غيره به. وبالله التوفيق.

وأهل هذه الطبقة، أثقل شيء عليهم: البحث عما جريات الناس، وطلب تعرف أحوالهم. وأثقل ما على قلوبهم: سماعها. فهم مشغولون عنها بشأنهم. فإذا اشتغلوا بما لا يعنيهم منها فاتهم ما هو أعظم عناية لهم. وإذا عَدَّ غيرهم الاشتغال بذلك. وسماعه: من باب الظرف والأدب، وَسَتْرِ الأحوال: كان هذا من خِدَع النفوس وتلبيسها. فإنه يَحُطُّ الهمم العالية من أوْجِها إلى حضيضها. وربما يعز عليه أن يحصل همة أخرى يصعد بها إلى موضعه الذي كان فيه. فأهل الهمم والفطن الثاقبة لا يفتحون من آذانهم وقلوبهم طريقاً إلى ذلك، إلا ما تقاضاه الأمر. وكانت مصلحته أرجح. وما عداه فبطالة وحط مرتبة.

قال «الطبقة الثالثة: طائفة أسرهم الحق عنهم. فألاحَ لهم لائحاً أذْهَلَهُم عن إدراك ما هم فيه. وَهَيَّمَهُم عن شهود ما هم له. وضَنَّ بحالهم عن علمهم ما هم به. فاستسروا عنهم، مع شواهد تشهد لهم بصحة مقامهم، عن قصد صادق يَهيجُه غيب وَحُبٌّ صادق يُخفي عليه علمه، ووجْدٍ غريب لا ينكشف له مُوقده. وهذا من أدق مقامات أهل الولاية».

أهل هذه الطبقة: أحق باسم «السر» من الذين قبلهم. فإنه ــ إذا كانت أحوال القلب، ومواهب الرب التي وضعها فيه سراً عن صاحبه. بحيث لا يشعر هو بها. شُغلاً عنها بالعزيز الوهاب سبحانه. فلا يتسع قلبه لاشتغاله به وبغيره. بل يشتغل بمجريها ومنشئها وواهبها عنها ــ فهذا أقوى وجوه السر. بل ذلك أخفى من السر. ومن أعظم الستر والإخفاء: أن يستر الله سبحانه وتعالى حال عبده ويخفيه عنه. رحمة به ولطفاً. لئلا يساكنه، وينقطع به عن ربه. فإن ذلك خلعة من خلع الحق تعالى. فإذا سترها صاحبها ومُلْبِسَهَا عن عبده. فقد أراد به

أن لا يقف مع شيء دونه. وقد يكون ذلك الستر مما يشتغل به العبد عن مشاهدة جلال الرب تعالى، وكماله وجماله. أعني مشاهدة القلب لمعاني تلك الصفات، واستغراقه فيها.

وعلامة هذا الشهود الصحيح: أن يكون باطنه معموراً بالإحسان، وظاهره مغموراً بالإسلام. فيكون ظاهره عنواناً لباطنه، مصدقاً لما اتصف به، وباطنه مصححاً لظاهره. هذا هو الأكمل عند أصحاب الفناء.

وأكمل منه: أن يشهد ما وهبه الله له ويلاحظه، ويراه من محض المنة، وعين الجود. فلا يفني بالمعطى عن رؤية عطيته. ولا يشتغل بالعطية عن معطيها. وقد أمر الله سبحانه بالفرح بفضله ورحمته. وذلك لا يكون إلا برؤية الفضل والرحمة وملاحظتها، وأمر بذكر نعمه وآلائه. فقال تعالى: ﴿ يا أيُّها النّاس اذكروا نعمةَ اللهِ عليكم ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ فاذكروا آلاءَ اللهِ لعلكم تفلحون ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ واذكروا نعمةَ اللهِ عليكم. وما أنزلَ عليكم مِنَ الكتابِ والحكمةِ يعظكم بهِ ﴾[3].

فلم يأمر الله سبحانه بالفناء عن شهود نعمته. فضلا عن أن يكون مقام الفناء أرفع من مقام شهودها من فضله ومنته.

وقد أشبعنا القول في هذا فيما تقدم. ولا تأخذنا فيه لومة لائم. ولا تأخذ أرباب الفناء في ترجيح الفناء عليه لومة لائم.

فقوله «أسرهم الحق عنهم» أي شغلهم به عن ذكر أنفسهم. فأنساهم بذكره ذكر نفوسهم. وهذا ضد حال الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم. فإن أولئك لما نسوه أنساهم مصالح أنفسهم التي لا صلاح لهم إلا بها. فلا يطلبونها.

(١) سورة فاطر الآية ٣.
(٢) سورة الأعراف الآية ٧٣.
(٣) سورة البقرة الآية ٢٣١.

وأنساهم عيوبهم، فلا يصلحونها. وهؤلاء أنساهم حظوظهم بحقوقه، وذكر ما سواه بذكره. والمقصود: أنه سبحانه أخذهم إليه. وشغلهم به عنهم.

قوله «وألاح لهم لائحاً أذهلهم عن إدراك ما هم فيه».

«ألاح» أي أظهر، والمعنى: أظهر لهم من معرفة جماله وجلاله لائحاً ما. لم تتسع قلوبهم بعده لإدراك شيء من أحوالهم ومقاماتهم. وهذا رقيقة من حال أهل الجنة، إذا تجلى لهم سبحانه، وأراهم نفسه. فإنهم لا يشعرون في تلك الحال بشيء من النعيم. ولا يلتفتون إلى سواه ألبتة. كما صرح به في الحديث الصحيح في قوله «فلا يلتفتون إلى شيء من النعيم ما داموا ينظرون إليه».

والمعنى: أن هذا اللائح الذي ألاحه سبحانه لهم، أذهلهم عن الشعور بغيره.

قوله «هَيَّمهم عن شهود ما هم له» يحتمل أن يكون مراده: أن هذا اللائح هيمهم عن شهود ما خلقوا له. فلم يبق فيهم اتساع للجمع بين الأمرين. وهذا ــ وإن كان لقوة الوارد ــ فهو دليل على ضعف المحل. حيث لم يتسع القلب معه لذكر ما خلق له. والكمال: أن يجتمع له الأمران.

ويحتمل أن يريد به: أن هذا اللائح غيبهم عن شهود أحوالهم التي هم لها في تلك الحال. فغابوا بمشهودهم عن شهودهم، وبمعروفهم، وبمعبودهم عن عبادتهم. فإن «الهائم» لا يشعر بما هو فيه، ولا بحال نفسه. وفي الصحاح: الهيام كالجنون من العشق.

قوله «وضن بحالهم عن علمهم» أي بخل به [1]. والمعنى لم يمكن علمهم أن يدرك حالهم وما هم عليه.

قوله «فاستسروا عنهم» أي اختفوا حتى عن أنفسهم. فلم تعلم نفوسهم

(١) ما ينبغي أن يطلق هذا في جانب الله الكريم.

كيف هم؟ ولا تبادر بانكار هذا، تكن ممن لا يصل إلى العنقود، فيقول: هو حامض [1].

قوله «مع شواهد تشهد لهم بصحة مقامهم».

يريد: أنهم لم يعطلوا أحكام العبودية في هذه الحال. فيكون ذلك شاهداً عليهم بفساد أحوالهم. بل لهم —مع ذلك— شواهد صحيحة. تشهد لهم بصحة مقاماتهم. وتلك الشواهد: هي القيام بالأمر، وآداب الشريعة ظاهراً وباطناً.

قوله «عن قصد سابق، يهيجه غيب».

يجوز أن يتعلق هذا الحرف وما بعده بمحذوف، دل عليه الكلام. أي حصل لهم ذلك عن قصد صادق. أي لازم ثابت. لا يلحقه تلون «يهيجه غيب» أي أمر غائب عن إدراكهم هَيَّج لهم ذلك القصد الصادق.

قوله «وحب صادق يخفى عليه مبدأ علمه» أي هم لا يعرفون مبدأ ما بهم. ولا يصل علمهم إليه. لانهم لما لاح لهم ذلك اللائح استغرق قلوبهم. وشغل عقولهم عن غيره. فهم مأخوذون عن أنفسهم مقهورون بواردهم.

قوله «ووجد غريب لا ينكشف لصاحبه موقده».

أي لا ينكشف لصاحب هذا الوجد السبب الذي أهاجه له. وأوقده في قلبه. فهو لا يعرف السبب الذي أوجد نار وجده.

قوله «وهذا من أدق مقامات أهل الولاية». جعله دقيقاً لكون الحس مقهوراً مغلوباً عند صاحبه، والعلم والمعرفة لا يحكمان عليه، فضلاً عن الحس والعادة.

---

(1) وهل هذا كلام له حقيقة ومحصل، حتى يكون هناك عنقود يوصف بحلاوة أو حموضة؟ إنما هو كلام لا يستحق أن يوصف حتى ولا بحامض. لأنه مجرد خيال يموهون به على الدهماء. ثم يخوفونهم: إياك أن تنكر.

وحاصل هذا المقام: الإستغراق في الفناء. وهو الغاية عند الشيخ.

والصحيح: أن أهل الطبقة الثانية أعلى من هؤلاء، وأرفع مقاماً، وهم الكمل. وهم أقوى منهم. كما كان مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء أرفع من مقام موسى عليه السلام يوم التجلي. ولم يحصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم من الفناء ما حصل لموسى صلى الله عليه وسلم[1]. وكان حب امرأة العزيز ليوسف عليه السلام أعظم من حب النسوة. ولم يحصل لها من تقطيع الأيدي ونحوه ما حصل لهن. وكان حب أبي بكر رضي الله عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم من حب عمر رضي الله عنه وغيره. ولم يحصل له عند موته من الاضطراب والغَشْي والإقعاد ما حصل لغيره.

فأهل البقاء والتمكن: أقوى حالا، وأرفع مقاماً من أهل الفناء. وبالله التوفيق.

ومنها «النفَس»

قال صاحب المنازل:

«(باب النفس) قال الله تعالى: ﴿ فلمّا أفاقَ قالَ: سُبحانكَ. تبتُ إليكَ ﴾[2].

وجه إشارته بالآية: أن «النفَس» يكون بعد مفارقة الحال، وانفصاله عن صاحبه. فشبه الحال بالشيء الذي يأخذ صاحبه فَيَغُتُّه ويَغُطُّه. حتى إذا أقلع عنه تَنَفَّس نَفَساً يستريح به ويستروح.

قال «ويسمى النفَس: نفساً، لتروح المتنفس به».

---

(١) وهل حصل لموسى عليه السلام ولعمر رضي الله عنه فناء يصحح دعاواهم العريضة البعيدة؟ اللهم لا.

(٢) سورة الأعراف الآية ١٤٣.

«التنفيس» هو الترويح. يقال: نَفَّس الله عنك الكرب: أي أراحك منه. وفي الحديث الصحيح «من نَفَّس عن مؤمن كُربة من كُرَب الدنيا: نَفَّس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة».

وهذه الأحرف الثلاثة ــ وهي النون والفاء وما يثلثها ــ تدل حيث وجدت على الخروج والانفصال. فمنه «النفل» لأنه زائد على الأصل خارج عنه. ومنه: النفر، والنفي، والنفس، ونفقت الدابة، ونُفِسَت المرأة، ونَفَسَت: إذا حاضت، أو ولدت. فالتَفس: خروج وانفصال يستريح به المتنفس.

(درجات النفس):

قال «وهو على ثلاث درجات. وهي تشابه درجات الوقت».

وجه الشبه بينهما: أن الأوقات تعد بالانفاس كدرجاتها.

وأيضاً فالوقت، كما قال هو «حينُ وَجْدٍ صادق» فقَيَّد الحين بالوجد. والوجد بالصدق. وقال في هذا الباب.

النفس الأول: «هو نفس في حين استتار» فقيد النفس بالحين وبالوجد. وقيد به الوقت. فهو معتبر بهما.

وأيضاً فالوقت والنفس لهما أسباب تعرض للقلب بسبب حَجْبه عن مطلوبه، أو مفارقة حال كان فيها، فاستترت عنه. فبينهما تشابه من هذه الوجوه وغيرها.

قال «والأنفاس ثلاثة: نَفَس في حين استتار مملوء من الكظم، متعلق بالعلم. إن تنفس تنفس بالأسف. وإن نطق نطق بالحزن. وعندي: هو متولد من وحشة الاستتار. وهي الظلمة التي قالوا: إنها مقام».

فقوله «أنفس في حين استتار» أي يكون له حال صادق، وكشف صحيح. فيستتر عنه بحكم الطبيعة والبشرية ولا بد. فيضيق بذلك صدره.

ويمتلىء كظماً بحَجْب ما كان فيه واستتاره. لأسباب فاعلية وغائية. سترد عليك إن شاء الله. فإذا تنفس في هذه الحال فتنفسه تنفس الحزين المكروب.

قوله «مملوء من الكظم» الكظم: هو الامساك. ومنه: كظم غيظه، إذا تجرعه وحبسه ولم يخرجه.

قوله «متعلق بالعلم» يريد: أن ذلك النفس متعلق بأحكام الظاهر، لا بأحكام الحال. وذلك هو البلاء الذي تقدم ذكر الشيخ له. وهو بلاء العبد بين الاستجابة لداعي العلم وداعي الحال.

وإنما كان ذلك نَفَس مكظوم: لخلوه — في هذه الحال — من أحكام المحبة التي تهون الشدائد، وتسهل الصعب، وتحمل الكلّ. وتعين على نوائب الحق. وتعلقه بالعلم — الذي هو داعي التفرق — فإن كرب المحبة: ممزوج بالحلاوة. فإذا خلا من أحكامها إلى أحكام العلم: فقد تلك الحلاوة. واشتاق إلى ذلك الكرب. كما قيل:

و يشكو المحبون الصبابة. ليتني	تحملت ما يلقون من بينهم وحدي
فكان لقلبي لذة الحب كلها	فلم يلقها قبلي محب، ولا بعدي

قوله «إن تنفس تنفس بالاسف».

«الأسف» الحزن. كقوله تعالى عن يعقوب: ﴿ يا أَسَفى على يوسف ﴾ [1] و«الأسف» الغضب. كقوله تعالى: ﴿ فلما آسفونا انتقمنا مِنهم ﴾ [2] وهو في هذا الموضع: الحزن على ما توارى عنه من مطلوبه، أو من صدق حاله.

قوله «وإن نطق: نطق بالحزن» يعني: أن هذا المتنفس إن نطق بما يدل على الحزن على ما توارى عنه، فصدر تنفسه ونطقه: حزنه على ما حجب عنه.

قوله «وعندي: أنه يتولد من وحشة الاستتار والحجب».

---

(١) سورة يوسف الآية ٨٤.

(٢) سورة الزخرف الآية ٥٥.

وكأن «الاستتار» بسبب السبب فيتولد السبب.

يريد: أن هذا «الأسف» ـــ وإن أضيف إلى الاستتار والحجاب ـــ فتولده: إنما هو من الوحشة التي سببها الاستتار من تلك الوحشة المتولدة من الاستتار. وهذا صحيح. فإنه لما كان مطلوبه مشاهداً له، وحال محبته [illegible] به: كان نصيبه من الأنس على قدر [illegible] مطلوبه وأحكام محبته استوحش لذلك. فتولد «الحزن» من تلك الوحشة.

وبعد، فالحزن يتولد من مفارقة المحبوب. ليس له سبب سواه. وإن تولد من حصول مكروه، فذلك المكروه: إنما كان كذلك لما فات به من المحبوب. فلا حزن إذاً، ولا هَمَّ ولا غَمَّ، ولا أذى ولا كرب إلا في مفارقة المحبوب. ولهذا كان حزن الفقر والمرض، والألم والجهل، والخمول والضيق، وسوء الحال ونحو ذلك: على فراق المحبوب، من المال، والوُجْدِ والعافية، والعلم، والسعة، وحسن الحال. ولهذا جعل الله سبحانه وتعالى مفارقه المشتهيات من أعظم العقوبات. فقال تعالى: ﴿وحيلَ بينهم وبينَ ما يَشْتَهونَ، كما فُعِل بأشياعِهِم مِنْ قبلُ. إنَّهم كانُوا في شَكٍّ مُريبٍ﴾ (١) فالفرح والسرور: بالظفر بالمحبوب. والهم والغم والحزن والأسف: بفوات المحبوب. فأطيب العيش: عيش المحب الواصل إلى محبوبه. وأمَرُّ العيش: عيش من حيل بينه وبين محبوبه.

و«الاستتار» المذكور لا يكون إلا بعد كشف وعيان. والرب تعالى يستّر عنهم ما يستره رحمة بهم، ولطفاً بضعيفهم، إذ لو دام له حال الكشف لمحقَه، بل رحمة ربه من به: أن رده إلى أحكام البشرية، ومقتضى الطبيعة.

وأيضاً ليتزايد طلبه. ويقوي شوقه. فإنه لو دامت له تلك الحال: لألفها واعتادها. ولم يقع منه موقع الماء من ذي الغُلَّة الصادي؛ ولا موقع الأمن من الخائف، ولا موقع الوصال من المهجور. فالرب سبحانه واراها عنه ليكمل فرحه ولذته وسروره بها.

---

(١) سورة سبأ الآية ٥٤.

وأيضاً فليعرفه سبحانه قدر نعمته بما أعطاه وخلع عليه. فإنه لما ذاق مرارة الفقد: عرف حلاوة الوجود. فإن الأشياء تتبين بأضدادها.

وأيضاً فليعرفه فقره وحاجته وضرورته إلى ربه، وأنه غير مستغن عن فضله وبره طرفة عين. وأنه إن انقطع عنه إمداده فسد بالكلية.

وأيضاً فليعرفه أن ذلك الفضل والعطاء ليس لسبب من العبد، وأنه عاجز عن تحصيلها بكسب واختيار، وأنها مجرد موهبة وصدقة. تصدق الله بها عليه. لا يبلغها عمله. ولا ينالها سعيه.

وأيضاً فليعرفه عزه في منعه، وبره في عطائه، وكرمه وجوده في عوده عليه بما حجب عنه. فينفتح على قلبه من معرفة الأسماء والصفات ــ بسبب هذا الاستتار والكشف بعده ــ أمور غريبة عجيبة. ويعرفها الذائق لها، وينكرها من ليس من أهلها.

وأيضاً فإن الطبيعة والنفس لم يموتا، ولم يعدما بالكلية. ولولا ذلك لما قام سوق الامتحان والتكليف في هذا العالم. بل قهرا بسلطان العلم والمعرفة والإيمان والمحبة. والمقهور المغلوب لا بد أن يتحرك أحياناً ــ وإن قلّت ــ ولكن حركة أسير مقهور، بعد أن كانت حركته حركة أمير مسلط.

فمن تمام إحسان الرب إلى عبده، وتعريفه قدر نعمته: أن أراه في الأعيان ما كان حاكماً عليه، قاهراً له. وقد تقاضى ما كان يتقاضاه منه أولاً. فحينئذ يستغيث العبد بربه ووليه، ومالك أمره كله: يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك، يا مصرف القلوب صرف قلبي على طاعتك.

وأيضاً فإنه يزيل من قلبه آفة الركون إلى نفسه، أو عمله أو حاله. كما قيل: إن ركنت إلى العلم: أنسيناكه. وإن ركنت إلى الحال: سلبناك إياه. وإن ركنت إلى المعرفة: حجبناها عنك. وإن ركنت إلى قلبك: أفسدناه عليك. فلا يركن العبد إلى شيء سوى الله ألبتة. ومتى وجد من قلبه ركوناً إلى

غيره: فليعلم أنه قد أحيل على مفلس، بل معدم. وأنه قد فتح له الباب مكراً. فليحذر ولوجه. والله المستعان.

قوله «وهي الظلمة التي قالوا: إنها مقام».

يعني: أن وحشة الاستتار ظلمة. وقد قال قوم: إنها مقام.

ووجهه: أن الرب سبحانه يقيم عبده بحكمته فيها، لما ذكرناه من الحكم والفوائد، وغيرها مما لم نذكره.

فبهذا الاعتبار تكون مقاماً. ولكن صاحب هذا المقام: أنفاسه أنفاس حزن وأسف، وهلاك وتلف، لما حجب عنه من المقام الذي كان فيه.

والشيخ كأنه لا يرى ذلك مقاماً. فإن المقامات هي منازل في طريق المطلوب فكل أمر أقيم فيه السالك، من حاله الذي يقدمه إلى مطلوبه: فهو مقام. وأما وحشة الاستتار: فهي تأخر في الحقيقة لا تقدم. فكيف تسمى مقاماً؟ بل هي ضد المقام.

ومما يدل على أن وحشة الاستتار ليست مقاماً: أن كل مقام فهو تعلق بالحق سبحانه على وجه الثبوت، وحقيقته: بأن يكون العبد بالمقيم لا بالمقام.

وأما حال الاستتار: فهو حال انقطاع عن ذلك التعلق المذكور.

والتحقيق في ذلك: أن له وجهين. هو من أحدهما: ظلمة ووحشة. ومن الثاني: مقام. فهو باعتبار الحال وباعتبار نفسه ليس مقاماً. وباعتبار المآل وما يترتب عليه، وما فيه من تلك الحكم والفوائد المذكورة: فهو مقام. وبالله التوفيق.

قال «**والنفس الثاني**: نفس في حين التجلي. وهو نفس شاخص عن مقام السرور إلى الروح المعاينة. مملوء من نور الوجود. شاخص إلى منقطع الإشارة».

هذا النفس أعلى من الأول. فإن الأول في حين استتار وظلمة. وهذا

نفس في حال تجل ونوره، وحين التجلي: هو زمان حصول الكشف، و«التجلي» مشتق من الجلوة. قيل: وحقيقته إشراق نور الحق على قلوب المريدين.

فإن أرادوا إشراق نور الذات: فغلط شنيع منهم. ولهذا قال من احترز منهم عن لك «إشراق نور الصفات».

فإن أرادوا أيضاً إشراق نفس الصفة: فغلط كذلك. فإن التجلي الذاتي والصَفاتي لا يقع في هذا العالم. ولا تثبت له القوى البشرية.

والحق: أنه إشراق نور المعرفة والإيمان. واستغراق القلب في شهود الذات المقدسة وصفاتها استغراقاً علمياً. نعم هو أرفع من العلم المجرد لأسباب.

منها: قوته. فإن المعارف والعلوم تتفاوت.

ومنها: صفاء المحل ونقاؤه من الكدر المانع من ظهور العلم والمعرفة فيه.

ومنها: التجرد عن الموانع والشواغل.

ومنها: كمال الالتفات والتحديق نحو المعروف المشهود.

ومنها: كمال الأنس به والقرب منه، إلى غير ذلك من الأسباب التي توجب للقلب شهوداً وكشفاً وراء مجرد العلم.

قوله «وهو نفَس شاخص عن مقام السرور» أي صادر عن مقام السرور. و«الشخوص» الخروج، يقال: شخص فلان إلى بلد كذا: إذا خرج إليه.

والمقصود: أن هذا «النفس» صدر عن سرور وفرح، بخلاف الأول. فإنه صدر عن ظلمة ووحشة أثارت حزناً. فهذا «النفس» صدر عن سماع الإجابة الذي يمحو آثار الوحشة.

قوله «إلى روح المعاينة» هو بفتح الرآء. وهو النعيم والراحة التي تحصل بالمعاينة، ضد الألم والوحشة الحاصلين في حين الاستتار. فهذا «النفس» مصدره السرور. ونهايته روح المعاينة، صادرا عن مسرة، طالباً المعاينة.

وأصح ما يحمل عليه كلام الشيخ، وأمثاله من أهل الاستقامة في «المعاينة» أنها تزايد العلم حتى يصير يقيناً [1]. ولا يصل أحد إلى عين اليقين في هذه الدار. وإن خالف في ذلك من خالف. فالغلط من لوازم الطبيعة. والعلم يميز بين الغلط والصواب.

وقد أشعر كلام الشيخ ههنا بأن «التجلي» دون «المعاينة» فإن «التجلي» قد يكون من وراء ستر رقيق وحاجز لطيف. و«الكشف» و«العيان» هو الظهور من غير ستر، فإذا كان مسروراً بحال التجلي كانت أنفاسه متعلقة بمقام «المعاينة» الذي هو فوق مقام «التجلي» ولهذا جعله شاخصاً إليها.

قوله «مملوء من نور الوجود» يريد: أن هذا النفس مملوء من نور الوجود و«الوجود» عنده: هو حضرة الجمع. فكأنه يقول: هذا النفس منصبغ مكتس بنور الوجود. فإن صاحبه لما تنفس به: كان في مقام الجمع والوجود.

قوله «شاخص إلى منقطع الإشارة» لما كان قلبه مملوءاً من نور الوجود. وكان شاخصاً إلى المعاينة، مستفرغاً بكليته في طلبها: كان شاخصاً إلى حضرة الجمع، التي هي منقطع الإشارة عندهم. فضلاً عن العبارة. فلا إشارة هناك، ولا عبارة، ولا رسم. بل تفنى الإشارات. وتعجز العبارات. وتضمحل الرسوم.

قوله «**والنفس الثالث**: نفس مطهر بماء القدس. قائم بإشارات الأزل. وهو النفس الذي يسمى: بصدق النور».

«القدس» الطهارة، والتقديس: التطهير والتنزيه. ومراده «بالقدس» ههنا: الشهود الذي يفنى الحادث الذي لم يكن، ويبقى القديم الذي -

(١) أنت قد فرقت في كثير من كتبك، بل فرقت هنا: بين اليقين وعين اليقين. ويلقوم ى متصوفة من المعاينة واضح متمش كل التمشي مع عقيدتهم في وحدة الوجود، مهما حاول عرف كلامهم عنها. فما معنى «شاخص إلى منقطع الإشارة» و«قائم بإشارات الأزل» و«صدق لنور» ؟.

فكان صفات الحدوث عندهم: مما يتطهر منها بالتجلي المذكور. فالتجلي يطهر العبد منها. فإنه ما دام في الحجاب. فهو باق مع إنيّته وصفاته. فإذا أشرق عليه نور التجلي طهره من صفاته وشهودها، وتوسيطها بينه وبين مشهوده الحق.

وحاصل كلامه: أن هذا «النفَس» صادر عن مشاهدة الأزل، الماحي للحوادث، المفني لها. فهذا «النفس» مُطَهَّر بالطهر المقدس عن كل غين، وعن ملاحظة كل مقام. بل هو مستغرق بنور الحق، وآثار الحق تنطق عليه، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم «إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه» وقال ابن مسعود «ما كنا نُبعِد أن السكينة تنطق على لسان عمر» وهذا نطق غير النطق النفساني الطبيعي. ولهذا سمي هذا النفس «بصدق النور» لصدق شدة تعلقه بالنور، وملازمته له.

قوله «قائم بإشارات الأزل» أي هذا «النفس» منزَّه مطهر عن إشارات الحدوث. فقد ترحل عنها. وفارقها إلى إشارات الأزل. ويعني «بإشارات الأزل» أنه قد فني في عيانه الذي شخص إليه من لم يكن. وبقي من لم يزل. فصارت أنفاسه من جملة إشارات الأزل.

ولم يرد الشيخ: أن أنفاسه تنقلب أزلية. فمن هو دون الشيخ لا يتوهم هذا[1] بل أنفاس الخلق متعلقة بمن لم يكن. وهذا نفسه متعلق بمن لم يزل.

وبعد، فللملحد ههنا مجال. لكنه في الحقيقة وهم باطل وخيال.

وفي قوله «يسمى بصدق النور» لطيفة. وهي أن السالك يلوح له في سلوكه «النور» مراراً. ثم يختفي عنه، كالبرق يلمع ثم يختفي. فإذا قوي ذلك النور ودام ظهوره: صار نوراً صادقاً.

قوله «فالنفس الأول: للعيون سراج. والثاني: للقاصد معراج. والثالث: للمحقق تاج».

---

(١) كلام الشيخ واضح باصطلاحات الصوفية. مهما ألبس من ثياب التأويل المعارة. وإنما يجولون في مجال «وحدة الوجود» في كل مداراتهم. والله شهيد وحسيب.

أي النَفَس الأول: سراج في ظلمة السلوك، لتعلقه بالعلم، كما تقدم. والعلم سراج يهتدى به في طرقات القصد. ويوضح مسالكها. ويبين مراتبها. فهو سراج للعيون.

والنفس الثاني: للقاصد معراج. فإنه أعلى من الأول. لأنه من نور المعرفة الرافعة للحجاب.

والنفس الثالث: للمحقق تاج. لأنه نفس مطهر من أدناس الأكوان. ومتصل بالكائن قبل كل شيء. والمكون لكل شيء. والكائن بعد كل شيء. فهذا تاج لقلبه، بمنزلة التاج على رأس الملك.

والنفس الأول: يُؤمِّن السالك من عثرته. والثاني: يوصله إلى طلبته. والثالث: يدله على علو مرتبته. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(باب الغربة)

قال شيخ الإسلام «(باب الغربة) قال الله تعالى: ﴿فلولا كانَ من القرون مِنْ قبلكم أولوا بقية ينهُون عن الفسادِ في الأرضِ؟ إلاّ قليلاً ممن أنجينا منهم﴾[1]».

استشهاده بهذه الآية في هذا الباب: يدل على رسوخه في العلم والمعرفة، وفهم القرآن. فإن الغرباء في العالم: هم أهل هذه الصفة المذكورة في الآية. وهم الذين أشار إليهم النبي صلى الله عليه وسلم في قوله «بدأ الإسلام غريباً. وسيعود غريباً كما بدأ. فطوبى للغرباء. قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال: الذين يصلحون إذا فسد الناس» وقال الإمام أحمد: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن زهير عن عمرو بن أبي عمرو ــ مولى المطلب بن حَنْطَب ــ عن المطلب بن حنطب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «طوبى للغرباء. قالوا: يا رسول الله، ومن الغرباء؟ قال: الذين يزيدون إذا نقص الناس».

(١) سورة هود الآية ١١٦.

فإن كان هذا الحديث بهذا اللفظ محفوظاً ــ لم ينقلب على الرواي لفظه وهو «الذين ينقصون إذا زاد الناس» ــ فمعناه: الذين يزيدون خيراً وإيماناً وتُقىً إذا نقص الناس من ذلك. والله أعلم.

وفي حديث الأعمش عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الإسلام بدأ غريباً. وسيعود غريباً كما بدأ. فطوبى للغرباء. قيل: ومن الغرباء، يا رسول الله؟ قال: النُّزَّاع من القبائل» وفي حديث عبد الله بن عمرو قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم ــ ذات يوم، ونحن عنده ــ «طوبى للغرباء. قيل: ومن الغرباء، يا رسول الله؟ قال: ناس صالحون قليل في ناس كثير. ومن يعصيهم أكثر ممن يطيعهم».

قال أحمد: حدثنا الهيثم بن جميل حدثنا محمد بن مسلم حدثنا عثمان بن عبد الله عن سليمان بن هرمز عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن أحب شيء إلى الله الغرباء. قيل: ومن الغرباء؟ قال: الفرارون بدينهم. يجتمعون إلى عيسى ابن مريم عليه السلام يوم القيامة».

وفي حديث آخر «بدأ الإسلام غريباً. وسيعود غريباً كما بدأ. فطوبى للغرباء. قيل: ومن الغرباء، يا رسول الله؟ قال: الذين يحيون سنتي. ويعلمونها الناس».

وقال نافع عن مالك «دخل عمر بن الخطاب المسجد. فوجد معاذ بن جبل، جالساً إلى بيت النبي صلى الله عليه وسلم، وهو يبكي. فقال له عمر: ما يبكيك، يا أبا عبد الرحمن؟ هلك أخوك؟ قال: لا. ولكن حديثاً حدثنيه حبيبي صلى الله عليه وسلم، وأنا في هذا المسجد. فقال: ما هو؟ قال: إن الله يحب الأخفياء الأتقياء الأبرياء، الذين إذا غابوا لم يفتقدوا. وإذا حضروا لم يعرفوا. قلوبهم مصابيح الهدى. يخرجون من كل فتنة عمياء مظلمة».

فهؤلاء هم الغرباء الممدوحون المغبوطون. ولقلتهم في الناس جداً: سموا «غرباء» فإن أكثر الناس على غير هذه الصفات. فأهل الإسلام في الناس غرباء. والمؤمنون في أهل الإسلام غرباء. وأهل العلم في المؤمنين غرباء [1]. وأهل السنة ـــ الذين يميزونها من الأهواء والبدع ـــ فهم غرباء. والداعون إليها الصابرون على أذى المخالفين: هم أشد هؤلاء غربة. ولكن هؤلاء هم أهل الله حقاً. فلا غربة عليهم. وإنما غربتهم بين الأكثرين، الذين قال الله عز وجل فيهم ﴿ وإن تُطِعْ أكثرَ مَنْ في الأرضِ يُضِلوكَ عَنْ سبيلِ الله ﴾[2] فأولئك هم الغرباء من الله ورسوله ودينه. وغربتهم هي الغربة الموحشة. وإن كانوا هم المعروفين المشار إليهم. كما قيل:

فليس غريباً من تناءت دياره ولٰكنَّ من تَنأيْنَ عنه غريب

ولما خرج موسى عليه السلام هارباً من قوم فرعون انتهى إلى مدين، على الحال التي ذكر الله. وهو وحيد غريب خائف جائع. فقال «يا رب وحيد مريض غريب. فقيل له: يا موسى، الوحيد: من ليس له مثلي أنيس. والمريض: من ليس له مثلي طبيب. والغريب: من ليس بيني وبينه معاملة».

(أنواع الغربة)

فالغربة ثلاثة أنواع:

النوع الأول

غربة أهل الله وأهل سنة رسوله بين هذا الخلق. وهي الغربة التي مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم أهلها. وأخبر عن الدين الذي جاء به: أنه «بدأ غريباً» وأنه «سيعود غريباً كما بدأ» وأن «أهله يصيرون غرباء».

(١) وهل يكون إيمان صادق بلا علم؟ أو يكون إيمان صادق بلا محاربة للبدع والأهواء؟ دعوة إلى هدى الله مجهاد في سبيله وطاعة رسوله، وصبر على الأذى في مرضاته؟.

(٢) سورة الانعام الآية ١١٦.

وهذه الغربة قد تكون في مكان دون مكان، ووقت دون وقت، وبين قوم دون قوم. ولكن أهل هذه «الغربة» هم أهل الله حقاً. فإنهم لم يأووا إلى غير الله. ولم ينتسبوا إلى غير رسوله صلى الله عليه وسلم. ولم يدعوا إلى غير ما جاء به. وهم الذين فارقوا الناس أحوج ما كانوا إليهم. فإذا انطلق الناس يوم القيامة مع آلهتهم بقوا في مكانهم. فيقال لهم «ألا تنطلقون حيث انطلق الناس؟ فيقولون: فارقنا الناس، ونحن أحوج إليهم منا اليوم. وإنا ننتظر ربنا الذي كنا نعبده».

فهذه «الغربة» لا وحشة على صاحبها. بل هو آنسُ ما يكون إذا استوحش الناس. وأشد ما تكون وحشته إذا استأنسوا. فوليه الله ورسوله والذين آمنوا، وإن عاداه أكثر الناس وجفوه.

وفي حديث القاسم عن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ــ عن الله تعالى ــ «إن أغبط أوليائي عندي: لمؤمن. خفيف الحاذِّ، ذو حظ من صلاته. أحسنَ عبادة ربه. وكانَ رزقه كَفافاً، وكان مع ذلك غامضاً في الناس. لا يشار إليه بالأصابع. وصبر على ذلك حتى لقي الله. ثم حَلَّت منيته، وقَلَّ تُراثه، وقَلَّتْ بَواكيه».

ومن هؤلاء الغرباء: من ذكرهم أنس في حديثه عن النبي صلى الله عليه وسلم «رُبَّ أشعثَ أغبر. ذي طِمْرَين لا يُؤْبَهُ له. لو أقسم على الله لأبَـرَّه».

وفي حديث أبي إدريس الخولاني عن معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «ألا أخبركم عن ملوك أهل الجنة؟ قالوا: بلى، يا رسول الله. قال: كل ضعيف أغْبَر، ذي طمرين لا يؤبه له. لو أقسم على الله لأبـرَه» وقال الحسن: المؤمن في الدنيا كالغريب. لا يجزع من ذلها، ولا ينافس في عزها، للناس حال. وله حال. الناس منه في راحة. وهو من نفسه في تعب.

ومن صفات هؤلاء الغرباء ــ الذين غبطهم النبي صلى الله عليه وسلم ــ: التمسك بالسنة، إذا رغب عنها الناس. وترك ما أحدثوه، وإن كان هو المعروف

عندهم. وتجريدِ التوحيد. وإن أنكر ذلك أكثر الناس. وترك الانتساب إلى أحد غير الله ورسوله، لا شيخ، ولا طريقة، ولا مذهب، ولا طائفة. بل هؤلاء الغرباء منتسبون إلى الله بالعبودية له وحده، إلى رسوله بالاتباع لما جاء به وحده. وهؤلاء القابضون على الجمر حقاً. وأكثر الناس — بل كلهم — لائمٌ لهم. فلغربتهم بين هذ الخلق: يعدونهم أهلّ شذوذ وبدعة، ومفارقة للسواد الأعظم.

ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم «هم النزاع من القبائل» أن الله سبحانه بعث رسوله، وأهلُ الأرض على أديان مختلفة. فهم بين عُبّاد أوثان ونيران، وعباد صور وصلبان، ويهود وصابئة وفلاسفة. وكان الإسلام في أول ظهوره غريباً. وكان من أسلم منهم، واستجاب لله ولرسوله: غريباً في حَيِّه وقبيلته. وأهله وعشيرته.

فكان المستجيبون لدعوة الإسلام نُزَّاعاً من القبائل. بل آحاداً منهم. تغربوا عن قبائلهم وعشائرهم. ودخلوا في الإسلام. فكانوا هم الغرباء حقاً. حتى ظهر الإسلام، وانتشرت دعوته. ودخل الناس فيه أفواجاً. فزالت تلك الغربة عنهم. ثم أخذ في الاغتراب والترحل، حتى عاد غريباً كما بدأ. بل الإسلام الحق — الذي كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه — هو اليوم أشد غربة منه في أول ظهوره. وإن كانت أعلامه ورسومه الظاهرة مشهورة معروفة. فالإسلام الحقيقي غريب جداً. وأهله غرباء أشد الغربة بين الناس.

وكيف لا تكون فِرقة واحدة قليلة جداً، غريبة بين اثنتين وسبعين فرقة. ذات أتباع ورئاسات، ومناصب وولايات. ولا يقوم لها سوق إلا بمخالفة ما جاء به الرسول؟ فإن نفس ما جاء به: يضاد أهواءهم ولذاتهم، وما هم عليه من الشبهات والبدع التي هي منتهى فضيلتهم وعملهم، والشهوات التي هي غايات مقاصدهم وإراداتهم؟.

فكيف لا يكون المؤمن السائر إلى الله على طريق المتابعة غريباً بين هؤلاء

الذين قد اتبعوا أهواءهم، وأطاعوا شُحَّهم، وأعجب كل منهم برأيه؟ كما قال النبي صلى الله عليه وسلم[1] «مروا بالمعروف. وانهوا عن المنكر. حتى إذا رأيتم شُحّاً مطاعاً وهوىً متبعاً، ودنيا مُؤْثَرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه. ورأيت أمراً لا يَدَ لك به، فعليك بخاصة نفسك. وإياك وعوامَّهم. فإن وراءكم أياماً صبر الصابر فيهن كالقابض على الجمر» ولهذا جعل للمسلم الصادق في هذا الوقت — إذا تمسك بدينه —: أجر خمسين من الصحابة. في سنن أبي داود والترمذي — من حديث أبي ثعلبة الخُشَني — قال «سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية ﴿ يا أيُّها الَّذين آمنوا عليكم أنفسَكُمْ. لا يضركُمْ مَنْ ضلَّ إذا اهتديتم ﴾[2] فقال: بل ائتمروا بالمعروف. وتناهوا عن المنكر. حتى إذا رأيت شُحّاً مطاعاً، وهوى متبعاً، ودنيا مُؤثَرة، وإعجاب كل ذي رأى برأيه. فعليك بخاصة نفسك ودع عنك العوامَّ. فإن من ورائكم أيام الصبر. الصبر فيهن مثل قبضٍ على الجمر. للعامل فيهن أجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله. قلت: يا رسول الله، أجر خمسين منهم؟ قال: أجر خمسين منكم» وهذا الأجر العظيم إنما هو لغربته بين الناس، والتمسك بالسنة بين ظلمات أهوائهم وآرائهم.

فإذا أراد المؤمن، الذي قد رزقه الله بصيرة في دينه، وفقهاً في سنة رسوله، وفهما في كتابه، وأراه ما الناسُ فيه: من الأهواء والبدع والضلالات، وتنكبهم عن الصراط المستقيم، الذي كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه. فإذا أراد أن يسلك هذا الصراط: فليوطن نفسه على قدح الجهال، وأهل البدع فيه، وطعنهم عليه، وإزرائهم به. وتنفير الناس عنه، وتحذيرهم

---

(١) لعله حديث معاذ عند ابن مردويه. والظاهر: أن فيه تحريفا، وأما حديث أبي ثعلبة الخشني فعبارة المشكاة فيه «حتى إذا رأيت شحاً مطاعاً، وهوى متبعاً، ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه. ورأيت امراً لا بد لك منه: أفعليك نفسك ودع أمر العوام. فإن من ورائكم أيام الصبر. فمن صبر قبض على الجمر» الخ.

(٢) سورة المائدة الآية ١٠٥.

منه. كما كان سلفهم من الكفار يفعلون مع متبوعه وإمامه صلى الله عليه وسلم. فأما إن دعاهم إلى ذلك، وقدح فيما هم عليه: فهنالك تقوم قيامتهم. و يبغون له الغوائل. و ينصبون له الحبائل. ويجلبون عليه بخيل كبيزهم ورَجْله.

فهو غريب في دينه لفساد أديانهم، غريب في تمسكه بالسنة، لتمسكهم بالبدع. غريب في اعتقاده، لفساد عقائدهم. غريب في صلاته، لسوء صلاتهم. غريب في طريقه، لضلال وفساد طرقهم. غريب في نسبته، لمخالفة نِسَبهم. غريب في معاشرته لهم. لأنه يعاشرهم على ما لا تهوى أنفسهم.

و بالجملة: فهو غريب في أمور دنياه وآخرته. لا يجد من العامة مساعداً ولا معيناً. فهو عالم بين جهال. صاحب سنة بين أهل بدع. داع إلى الله ورسوله بين دعاة إلى الأهواء والبدع. آمر بالمعروف، ناه عن المنكر بين قوم المعروفُ لديهم منكر والمنكر معروف.

النوع الثاني من الغربة

غربة مذمومة. وهي غربة أهل الباطل، وأهل الفجور بين أهل الحق. فهي غربة بين حزب الله المفلحين، وإن كثر أهلها فهم غرباء على كثرة أصحابهم وأشياعهم. أهل وحشة على كثرة مؤنسهم. يُعرفون في أهل الأرض. ويخفون على أهل السماء.

النوع الثالث: غربة مشتركة، لا تحمد ولا تذم

وهي الغربة عن الوطن. فإن الناس كلهم في هذه الدار غرباء. فإنها ليست لهم بدار مقام. ولا هي الدار التي خلقوا لها. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما «كن في الدنيا كأنك غريب، أو عابر سبيل» وهكذا هو في نفس الأمر. لأنه أمر أن يطالع ذلك بقلبه. و يعرفه حق المعرفة. ولي من أبيات في هذا المعنى:

وحَيَّ على جنات عدن. فإنها منازلك الأولى. وفيها المخيَّم
ولكننا سَبْيُ العدو. فهل ترى نعود إلى أوطاننا، ونُسَلِّم؟
وأيُّ اغتراب فوق غربتنا التي لها أضحت الأعداء فينا تَحَكَّم؟
وقد زعموا: أن الغريب إذا نأى وشَطَّت به أوطانه. ليس يَنْعَم
فمن أجل ذا لا ينعم العبد ساعة من العمر، إلا بعد ما يتألم

وكيف لا يكون العبد في هذه الدار غريباً، وهو على جناح سفر. لا يحل عن راحلته إلا بين أهل القبور؟ فهو مسافر في صورة قاعد. وقد قيل:

وما هذه الأيام إلا مراحل يَحُثُّ بها داع إلى الموت قاصد
وأعجب شيء ــ لو تأملتَ ــ أنها منازل تُطْوَى. والمسافر قاعد

(الاغتراب)

قال صاحب المنازل:

«الاغتراب: أمر يشار به إلى الانفراد عن الأكفاء».

يريد: أن كل من انفرد بوصف شريف دون أبناء جنسه، فإنه غريب بينهم. لعدم مشارِكه، أو لقلته.

(درجات الاغتراب)

قال «وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: الغربة عن الأوطان، وهذا الغريب موته شهادة. ويقاس له في قبره من مدفنه إلى وطنه. ويجمع يوم القيامة إلى عيسى ابن مريم عليه السلام».

لما كانت «الغربة» هي انفراد. والانفراد إما بالجسم، وإما بالقصد والحال، وإما بهما ــ كان الغريب غريب جسم، أو غريب قلب وإرادة حال، أو غريباً بالاعتبارين.

قوله «وهذا الغريب موته شهادة» يشير به: إلى الحديث الذي يروى عن هشام بن حسان عن ابن سيرين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «موت الغريب شهادة» ولكن هذا الحديث لا يثبت. وقد روي من طرق لا يصح منها شيء. قال الإمام أحمد: هذا حديث منكر.

وأما قوله «ويقاس له في قبره من مدفنه إلى وطنه» فيشير به: إلى ما رواه عبد الله بن وهب: حدثني حيي بن عبد الله عن أبي عبد الرحمن البَجَلي عن عبد الله بن عمرو قال «توفي رجل بالمدينة — ممن ولد بالمدينة — فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقال: ليته مات في غير مولده. فقال رجل: ولم يا رسول الله؟ فقال: إن الرجل إذا مات قيس له من مولده إلى منقطع أثره في الجنة» رواه ابن لهيعة عن حيي بهذا الإسناد. وقال «وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم على قبر رجل بالمدينة. فقال: ياله، لو مات غريباً. فقيل: وما للغريب يموت بغير أرضه؟ فقال: ما من غريب يموت بغير أرضه، إلا قيس له من تربته إلى مولده في الجنة».

قوله «ويجمع يوم القيامة إلى عيسى ابن مريم» يشير إلى الحديث الذي رواه الإمام أحمد: حدثنا القاسم بن جميل حدثنا محمد بن مسلم حدثنا عثمان بن عبد الله بن إدريس عن سليمان بن هرمز عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أحب شيء إلى الله: الغرباء. قيل: وما الغرباء، يا رسول الله؟ قال: الفرارون بدينهم. يجتمعون إلى عيسى ابن مريم يوم القيامة».

قال «**الدرجة الثانية:** غربة الحال. وهذا من الغرباء الذين طُوبَى لهم. وهو رجل صالح في زمان فاسد، بين قوم فاسدين. أو عالم بين قوم جاهلين. أو صِدِّيق بين قوم منافقين».

يريد بالحال ههنا: الوصف الذي قام به، من الدين والتمسك بالسنة. ولا

يريد به «الحال» الاصطلاحي عند القوم. والمراد به: العالم بالحق، العامل به، الداعي إليه.

وجعل الشيخ «الغرباء» في هذه الدرجة ثلاثة أنواع: صاحب صلاح ودين بين قوم فاسدين. وصاحب علم ومعرفة بين قوم جهال. وصاحب صدق وإخلاص بين أهل كذب ونفاق. فإن صفات هؤلاء وأحوالهم تنافي صفات من هم بين أظهرهم. فَثَلُ هؤلاء بين أولئك كمثل الطير الغريب بين الطيور، والكلب الغريب بين الكلاب.

و«الصِّدِّيق» هو الذي صدق في قوله وفعله. وصَدَّق الحق بقوله وعمله. فقد انجذبت قواه كلها للانقياد لله ولرسوله، عكس المنافق الذي ظاهره خلاف باطنه، وقوله خلاف عمله.

قال «**الدرجة الثالثة:** غربة الهمة. وهي غربة طلب الحق. وهي غربة العارف. لأن العارف في شاهده غريب. ومصحوبه في شاهده غريب. وموجوده لا يحمله علم، أو يظهره وجد، أو يقوم به رسم، أو تطيقه إشارة، أو يشمله اسم غريب. فغربة العارف: غربة الغربة. لأنه غريب الدنيا والآخرة».

إنما كانت هذه الدرجة أعلى مما قبلها: لأن الغربة الأولى غربة بالأبدان. والثانية: غربة بالأفعال والأحوال. وهذه الثالثة: غربة بالهمم. فإن همة العارف حائمة حول معروفه. فهو غريب في أبناء الآخرة، فضلاً عن أبناء الدنيا. كما أن طالب الآخرة: غريب في أبناء الدنيا.

قوله «لأن العارف في شاهده غريب» شاهد العارف: هو الذي يشهد عنده وله بصحة ما وجد، وأنه كما وجد، وبثبوت ما عرف، وأنه كما عرف.

وهذا الشاهد: أمر يجده من قلبه. وهو قربه من الله، وأنسه به، وشدة شوقه إلى لقائه، وفرحه به. فهذا شاهده في سره وقلبه.

وله شاهد في حاله وعمله، يصدق هذا الشاهد الذي في قلبه.

وله شاهد في قلوب الصادقين، يصدق هذين الشاهدين. فإن قلوب الصادقين لا تشهد بالزور ألبتة. فإذا خفي عليك شأنك وحالك، فاسأل عنك قلوب الصادقين. فإنها تخبرك عن حالك.

قوله «ومصحوبه في شاهده غريب» مصحوبه في شاهده: هو الذي يصحبه فيه من العلم والعمل والحال. وهو غريب بالنسبة إلى غيره ممَنَ لم يذق طعم هذا الشأن. بل هو في واد وأهله في وادٍ.

وقوله «وموجوده لا يحمله علم ـــ إلى آخره».

يريد بموجوده: ما يجده في شهوده وجداناً ذاتياً حقيقياً في هذه المراتب المذكورة. لأن الشهود يشملها كلها حالة المشاهدة.

فأما ما يحمله العلم: فهو أحكام العلم متى انسلخ منها انسلخ من الايمان.

وموجوده في هذه المشاهدة في هذا الحال: هو إصابته وجه الصواب، الذي أراده الله ورسوله بشرعه وأمره. وهذه الإصابة غريبة جداً عند أهل العلم. بل هي متروكة عند كثير منهم. فليس الحلال إلا ما أحَلَّه من قلدوه، والحرام ما حرمه. والدين ما أفتى به. يُقَدَّم على النصوص، وتترك له أقوال الرسول والصحابة وسائر أهل العلم.

قوله «أو يظهره وَجْد» الوجد: يظهر أموراً ينكرها من لم يكن له ذلك الوجد. و يعرفها من كان له. وهذا «الوجد» إن شهد له العلم بالقبول وزكاه: فهو وجد صحيح. وإلا فهو وجد فاسد. وفيه انحراف.

والمقصود: أن ما يظهره وجد هذا العارف بالله، وأسمائه وصفاته، وأحكامه: غريب على غيره، بحسب همته ومعرفته وطلبه.

قوله «أو يقوم به رسم» الرسم: هو الصورة الخَلْقية وصفاتها وأفعالها عندهم.

والذي يقوم به هذا «الرسم» هو الذي يقيمه من تعلق اسم «القيوم» به. فإن «القيوم» هو القائم بنفسه، الذي قيام كل شيء به، أي هو المقيم لغيره. فلا قيام لغيره بدون إقامته له. وقيامه هو بنفسه لا بغيره.

ويحتمل أن يريد به معنى آخر. وهو ما يقوى رسمه على القيام به. فإن وراء ذلك ما لا يقوى رسم العبد على إظهاره، ولا القيام به. وهذا أظهر المعنيين من كلامه. وسياقه إنما يدل عليه. ولهذا قال بعد ذلك «أو تطيقه إشارة» أي لا تقدر على إفهامه وإظهاره إشارة. فتنهض الإشارة بكشفه.

ثم قال «أو يشمله رسم» يعني: أو تناله عبارة.

فذكر الشيخ خمس مراتب. الأولى: مرتبة حمل العلم له. الثانية: مرتبة إظهار الوجد له. الثالثة: مرتبة قيام الرسم به. الرابعة: مرتبة إطاقة الإشارة له. الخامسة: مرتبة شمول العبارة له.

ومقصوده: أن موجود العارف أخفى وأدق من موجود غيره. فهو غريب بالنسبة إلى موجود سواه. وأخبر: أن موجوده في هذه المراتب غريب. فكيف بموجوده الذي لا يحمله علم، ولا يظهره وجد، ولا يقوم به رسم، ولا تطيقه إشارة، ولا تشمله عبارة؟ فهذا أشد غربة.

قوله «فغربة العارف: غربة الغربة» و«الغربة» أن يكون الإنسان بين أبناء جنسه غريباً، مع أن له نسباً فيهم.

وأما غربة المعرفة: فلا يبقى معها نسبة بينه وبين أبناء جنسه إلا بوجه بعيد. لأنه في شأن والناس في شأن آخر. فغربته غربة الغربة.

وأيضاً فالصالحون غرباء في الناس. والزاهدون غرباء في الصالحين. والعارفون غرباء في الزاهدين.

قوله «لأنه غريب الدنيا، وغريب الآخرة».

يعني: أن أبناء الدنيا لا يعرفونه. لأنه ليس منهم. وأهل الآخرة ــ العباد الزهاد ــ لا يعرفونه. لأن شأنه وراء شأنهم. همتهم متعلقة بالعبادة. وهمته متعلقة بالمعبود، مع قيامه بالعبادة. فهو يرى الناس. والناس لا يرونه. كما قيل:

تسترت من دهري بظل جَناحه فعيني ترى دهري. وليس يراني
فلو تسأل الأيام: ما اسمي؟ لما دَرَت وأين مكاني؟ ما عرفن مكاني

(باب الغرق)

قال شيخ الإسلام:

«(باب الغرق) قال الله تعالى: ﴿فلما أسْلَما وتَلَّه للجَبين﴾(١) هذا اسم يشار به في هذا الباب إلى من توسط المقام. وجاوز حَدَّ التفرق».

وجه استدلاله باشارة الآية: أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم لما بلغ ما بلغ ــ هو وولده ــ في المبادرة إلى الامتثال، والعزم على إيقاع الذبح المأمور به: ألقاه الوالد على جبينه في الحال. وأخذ الشفرة. وأهوى إلى حَلْقه ــ أعرض في تلك الحال عن نفسه وولده، وفني بأمر الله عنهما. فتوسط بَحر جمع السر والقلب والهمّ على الله. وجاوز حَدَّ التفرقة المانعة من امتثال هذا الأمر.

قوله «فلما أسلما» أي استسلما وانقادا لأمر الله. فلم يبق هناك منازعة. لا من الوالد ولا من الولد، بل استسلام صرف، وتسليم محض.

قوله «وتَلَّه للجبين» أي صَرَعه على جبينه، وهو جانب الجبهة الذي يلي الأرض عند النوم، وتلك هي هيئة ما يراد ذبحه.

قوله «توسط المقام» لا يريد به مقاماً معينا. ولذلك أبهمه ولم يقيده.

---

(١) سورة صٓ الآية ١٠٣.

و«المقام» عندهم: منزل من منازل السالكين. وهو يختلف باختلاف مراتبه. وله بداية وتوسط ونهاية. فـ«ـالغرق» المشار إليه: أن يصير وسط المقام.

فإن قيل: «الغرق» أخص بنهاية المقام من توسطه. لأنه استغراق فيه بحيث يستغرق قلبَه وهمه. فكيف جعله الشيخ توسطا فيه؟.

قلت: لما كانت همة الطالب ــ في هذه الحال ــ مجموعة على المقصود. وهو معرض عما سواه. قد فارق مقام التفرقة. وجاوز حدها إلى مقام الجمع. فابتدأ في المقام ــ وأول كل مقام: يشبه آخر الذي قبله ــ فلما توسط فيه استغرق قلبه وهمه وإرادته، كما يغرق من توسط اللُّجَّة فيها قبل وصوله إلى آخرها.

(درجات الغرق)

قوله «وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: استغراق العلم في عين الحال. وهذا رجل قد ظفر بالاستقامة. وتحقق في الإشارة. فاستحق صحة النسبة».

هذه الدرجة التي بدأ بها: هي أول درجاته. لأن الرجل قد يكون عالما بالشيء ولا يكون متصفاً بالتخلق به واستعماله. فالعلم شيء والحال شيء آخر. فعلم العشق، والصحة، والشكر، والعافية غير حصولها والاتصاف بها. فإذا غلب عليه حالُ تلك المعلومات صار علمه بها كالمغفول عنه. وليس بمغفول عنه. بل صار الحكم للحال.

فإن العبد يعرف الخوف من حيث العلم. ولكن إذا اتصف بالخوف، وباشر الخوف قلبه: غلب عليه حال الخوف والانزعاج، واستغرق علمه في حاله. فلم يذكر علمه لغلبة حاله عليه.

ومَنْ هذه حالُه فقد ظفر بالاستقامة. لأن العلوم إذا أثمرت الأحوال:

كانت عنها الاستقامة في الأعمال. ووقوعها على وجه الصواب. وتحقق صاحبها في الإشارة إلى ما وجده من الأحوال. ولم تكن إشارته عن تخمين وظن وحسبان. واستحق اسم النسبة ــ في صحة العبودية ــ إلى الرحمن عز وجل. لقوله: ﴿ إن عبادي ليس لك عليهم سلطان ﴾(١) وقوله: ﴿ وعباد الرّحمن الّذينَ يمشونَ على الأرضِ هَوْناً ــ الآيات ﴾(٢) وقوله: ﴿ عيناً يَشْرَبُ بها عبادُ الله ﴾(٣) وقوله: ﴿ يا عبادي لا خوفَ عَليكُمُ اليومَ ولا أنتُمْ تَحزنونَ ﴾(٤).

والمقصود: أن هذا قد انتقل من أحكام العمل وحده إلى أحكام العمل بالحال المصاحب للعلم. فهو عامل بالمواجيد الحالية، المصحوبة بالعلوم النبوية. فان انفراد العلم عن الحال تعطيل وبطالة، وانفراد الحال عن العلم: كفر وإلحاد. والأكمل: أن لا يغيب عن شهود العلم بالحال، وإن استغراقه الحال عن شهود العلم، مع قيامه بأحكامه: لم يضره.

قوله «وهذا رجل قد ظفر بالاستقامة» أي هو على محجة الطريق القاصد إلى الله، الموصل إليه. و«الظفر» هو حصول الإنسان على مطلوبه.

قوله «وتحقق في الإشارة» أي إشارته إشارة تحقيق. ليست كإشارة صاحب البرق الذي يلوح ثم يذهب.

قوله «فاستحق صحة النسبة» لأنه لما استقام، وصح حاله بعمله، وأثمر علمه حاله: صحت نسبة العبودية له. فإنه لا نسبة بين العبد والرب إلا نسبة العبودية.

قال «**الدرجة الثانية:** استغراق الإشارة في الكشف. وهذا رجل ينطق عن موجوده. ويسير مع مشهوده، ولا يحس برعونة رسمه».

إنما كانت هذه الدرجة أرفع مما قبلها، لأن صاحب الدرجة الأولى غايته:

---

(١) سورة الحجر الآية ٤٢.
(٢) سورة الفرقان الآية (٦٣-٧٦).
(٣) سورة الدهر الآية ٦.
(٤) سورة الزخرف الآية ٦٨.

أن يشير إلى ما تحققه، وإن فارقه. وصاحب هذه الدرجة: قد فنى عن الإشارة، لغلبة توالي نور الكشف عليه. فاستغراق الإشارة في الكشف: هو ارتفاع حكمها فيه. فإن الإشارة — عندهم — نداء على رأس العبد، وبَوْح بمعنى العلة. وقد ارتفعت العلل عن صاحب هذه الدرجة. فاستغرقت إشارته في كشفه. فلم يبق له إشارة في الكشف. وإنما ترتفع الإشارة لاستغراق الكشف لها. إلا أن صاحب هذه الدرجة فيه بقية من رعونة رسمه. فلذلك قال «ولا يحس برعونة رسمه» ورعونة الرسم: هي التفاته إلى إنِّيَّته.

وقوله «وهذا رجل ينطق عن موجوده».

أي لا يستعير ما يذكره من الذوق والوجد من غيره. و يكون لسانه ناطقاً به على حال غيرهِ وموجوده. فهو ينطق عن أمر هو متصف به، لا وَصَّاف له.

قوله «و يسير مع شهوده» هو بالسين المهملة. أي يسير إلى الله عز وجل عن شهود وكشف، لا مع حجاب وغفلة. فهو سائر إلى الله بالله مع الله.

قوله «ولا يحس برعونة رسمه» الرسم — عندهم — هو ذات التي تفنى عند الشهود. وليس المراد بفنائها: عدمها من الوجود العيني. بل عدمها من الوجود الذهني العلمي. هذا مرادهم بقولهم «فني من لم يكن. و بقي من لم يزل».

وقد يريدون به معنى آخر. وهو: اضمحلال الوجود المحدث، الحاصل بين عدمين، وتلاشيه في الوجود الذي لم يزل ولا يزال.

وللملحد ههنا مجال يجول فيه. و يقول: إن الوجود المحدث لم تكن له حقيقة، وإن الوجود القديم الدائم وحده هو الثابت. لا وجود لغيره، لا في ذهن، ولا في خارج. وإنما هو وجود فائض على الدوام على ماهيات معدومة. فتكتسي بعين وجوده بحسب استعداداتها. والمقصود: شرح كلام الشيخ.

والمراد «برعونة الرسم» ههنا: بقية تبقى من صاحب الشهود، لا يدركها لضعفها وقلتها، واشتغاله بنور الكشف عن ظلمتها. فهو لا يحس بها.

قال «الدرجة الثالثة: استغراق الشواهد في الجمع. وهذا رجل شملته أنوار الأولية. ففتح عينه في مطالعة الأزلية. فتخلص من الهمم الدنية».

إنما كان هذا «الاستغراق» عنده أكمل مما قبله: لأن الأول استغراق كاشف في كشف. وهو متضمن لتفرقة. وهذا استغراق عن شهود كشفه في الجمع. فتمكن هذا في حال جمع همته مع الحق، حتى غاب عن إدراك شهوده، وذكر رسومه. لما توالى عليه من الأنوار التي خصه الحق بها في الأزل. وهي أنوار كشف اسمه «الأول» ففتح عين بصيرته في مطالعة الاختصاصات الأزلية، فتخلص بذلك من الهمم الدنية، المنقسمة بين تغيير مقسوم، أو تفويت مضمون، أو تعجيل مؤخر، أو تأخير سابق، ونحو ذلك.

وقد يراد «بالهمم الدنية» تعلقها بما سوى الحق سبحانه، وما كان له. وعلى هذا فاستغراق شواهده في جمع الحكم وشموله.

وقد يراد به معنى آخر. وهو: استغراق شواهد الأسماء والصفات في الذات الجامعة لها. فإن الذات جامعة لأسمائها وصفاتها. فإذا استغرق العبد في حضرة الجمع غابت الشواهد في تلك الحضرة.

وأكمل من ذلك: أن يشهد كثرة في وحدة، ووحدة في كثرة، بمعنى: أن يشهد كثرة الأسماء والصفات في الذات الواحدة، ووحدة الذات مع كثرة أسمائها وصفاتها.

وقوله «ففتح عينه في مطالعة الأزلية» نظر بالله لا بنفسه. واستمد من فضله وتوفيقه، لا من معرفته وتحقيقه. فشاهد سبق الله سبحانه وتعالى لكل شيء وأوليته قبل كل شيء. فتخلص من هم المخلوقين المتعلقة بالأدنى. وصارت له همة عالية متعلقة بربه الأعلى. تسرح في رياض الأنس به ومعرفته. ثم تأوي إلى مقاماتها تحت عرشه، ساجدة له، خاضعة لعظمته، متذللة لعزته. لا تبغي عنه حولا، ولا تروم به بدلا.

(باب الغيبة)

قال صاحب المنازل:

«(باب الغيبة) قال الله تعالى: ﴿فتولى عنهم، وقالَ: يا أَسَفَى على يوسف﴾[1]».

وجه استدلاله باشارة الآية: أن يعقوب صلى الله عليه وسلم لما امتلأ قلبه بحب يوسف عليه الصلاة والسلام وذكره: أعرض عن ذكر أخيه، مع قرب عهده بمصيبة فراقه. فلم يذكره مع ذلك. ولم يتأسف عليه، غَيبة عنه بمحبة يوسف، واستيلائه على قلبه. ولو استدل بقوله تعالى: ﴿فلما رأينهُ أكْبَرْنَه. وقَطَّعنَ أيديهنَّ﴾[2] لكان دليلاً أيضاً. فإن مشاهدته في تلك الحال غَيَّب عن النسوة السكاكين، وما يقطعن بهن، حتى قطعن أيديهن ولا يشعرن. وذلك من قوة الغيبة.

(درجات الغيبة)

قال الشيخ «الغيبة ــ التي يشار إليها في هذا الباب ــ على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: غيبة المريد في تخلص القصد عن أيدي العلائق، ودرك العوائق، لالتماس الحقائق».

يريد غيبة المريد عن بلده ووطنه وعاداته، في محل تخليص القصد وتصحيحه، ليقطع بذلك العلائق. وهي ما يتعلق بقلبه وقالبه وحسه من المألوفات. و يسبق العوائق، حتى لا تلحقه ولا تدركه.

قوله «لالتماس الحقائق» متعلق بقوله «غيبة المريد» أي هذه الغيبة

---

(١) سورة يوسف الآية ٨٤.

(٢) سورة يوسف الآية ٣١.

لالتماس الحقائق. فإن «العوائق» و«العلائق» تحول بينه وبين طلبها وحصولها لمضادتها لها.

و«الحقائق» جمع حقيقة، ويراد بها: الحق تعالى وما نسب إليه. فهو الحق، وقوله الحق، ووعده الحق، ولقاءه حق، ورسوله حق، وعبوديته وحده حق، وعبودية ما سواه الباطل. فكل شيء ما خلا الله باطل.

والمقصود: أن المريد إن لم يتخلص قصده في مطلوبه عما يعوقه من الشواغل، أو ما يدركه من المعوقات: لم يبلغ مقصوده. ولم يصل إليه، وإن وصل إليه فبعد جهد شديد ومشقة، بسبب تلك الشواغل. ولم يصل القوم إلى مطلبهم إلا بقطع العلائق، ورفض الشواغل.

قال «**الدرجة الثانية:** غيبة السالك عن رسوم العلم، وعلل السعي، ورُخص الفتور».

يريد: أنه ينتقل عن أحكام العلم إلى الحال. وهذا كلام فيه إجمال. فالملحد يفهم منه: أنه يفارق أحكام العلم، ويقف مع أحكام الحال. وهذا زندقة وإلحاد.

والموحد يفهم منه: أنه ينتقل من أحكام العلم وحده إلى أحكام الحال المصاحب للعلم. فإن العلم الخالي عن الحال: ضعف في الطريق. والحال المجرد عن العلم: ضلال عن الطريق. ومن عبد الله بحال مجرد عن علم لم يزدد من الله إلا بعداً.

قوله «وعلل السعي» يعني: أن السالك يغيب عن علل سعيه وعمله. وهذه العلل عندهم: هي اعتقاده أنه يصل بها إلى الله، وسكونه إليها، وفرحه بها ورؤيتها. فيغيب عن هذه العلل.

ومراده بغيبته عنها: إعدامها حتى لا تحضره، لا أنه يغيب عنها وهي موجودة قائمة. نعم إذا اعتقد أن الله يوصله إليه بها، ويفرح بها من جهة الفضل والمنة،

وسبق الأولية، لا من جهة الاكتساب والفعل: لم يضره ذلك. بل هذا أكمل. وهو في الحقيقة سكون إلى الله تعالى، وفرح به. واعتقاد أنه هو الموصل لعبده إليه بما منه وحده، لا بحول العبد وقوته. فهذا لون وهذا لون.

والحاصل: أنه إذا انتقل عن أحكام العلم المجرد إلى أحكام الحال المصاحب للعلم غابت عنه علل السعي.

وكذلك تغيب عنه «رخص الفتور» فلا ينظر إلى عزمة السعي. ولا يقف مع رخص الفتور. فهما آفتان للسالك. فإنه إما أن يجرد عزمه وهمته. فينظر إلى ما منه، وأن همته وعزمته تحمله وتقوم به. وإما أن يترخص برخص تُفَتِّر عزمه وهمته. فكمال جده وصدقه وصحة طلبه: يخلصه من رخص الفتور، وكمال توحيده، ومعرفته بربه ونفسه: يخلصه من علل السعي.

قال «**الدرجة الثالثة**: غيبة العارف عن عيون الأحول والشواهد، والدرجات في عين الجمع».

إنما كانت هذه الدرجة عنده أعلى على طريقته في كون الفناء غاية الطالب.

وهذه الدرجة هي غيبته عن خيرات ومقامات بما هو أكمل منها، وأشرف عنده. وهو حضرة الجمع.

ومعنى «غيبته عن عيون الأحوال» هو أن لا يرى الأحوال ولا تراه. فلذلك استعار لها عيونا. لأن الأحوال تقتضي وجداً وموجوداً ووجداناً. وهذا ينافي الفناء في حضرة الجمع. فإن الجمع يمحو أثر الرسوم. وقد عرفت مراراً أن هذا ليس بكمال، ولا هو مطلوب لنفسه. وغيره أكمل منه.

وأما «غيبته عن الشواهد» يريد بها: شواهد المعرفة وأدلتها. فيغيب بمعروفه عن الشواهد الدالة عليه في الخارج وفي نفسه.

وقد يريد بالشواهد: الأسماء والصفات، والغيبة عنها بشهود الذات. ولكن

هذا ليس بكمال، ولا هو أعلى من شهود الأسماء والصفات. بل هذا الشهود هو شهود المعطلة المنكرين لحقائق الأسماء والصفات. فإنهم ينتهون في فنائهم إلى شهود ذات مجردة.

ومن ههنا دخل الملاحدة القائلون بوحدة الوجود. وجعلوا شهود نفس الوجود ــ المجرد عن التقييدات، وعن سائر الأسماء والصفات ــ هو شهود الحقيقة. تعالى الله عن كفرهم وإلحادهم علواً كبيراً. وشيخ الإسلام بَراء من هؤلاء ومن شهودهم.

ومراد أهل الاستقامة بذلك[1]: أن يشهد الذات الجامعة لجميع معاني الأسماء الحسنى، والصفات العلى. فيغيبه شهوده لهذه الذات المقدسة عن شهود صفة واسم. فالشواهد: هي الأفعال الدالة على الصفات المستلزمة للذات. وشواهد المعرفة: هي الأدلة التي حصلت عنها المعرفة. فإذا طواها الشاهد من وجوده، وشهد أنه ما عرف الله إلا به، ولا دل عليه إلا هو: غابت عنه شواهده في مشهوده، كما تغيب معارفه في معروفه.

وبكل حال فما عُرف الله إلا بالله. ولا دل على الله إلا الله. ولا أوصل إلى الله إلا الله، فهو الدال على نفسه بما نصبه من الأدلة. وهو الذاكر لنفسه على لسان عبده. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم «إن الله قال على لسان نبيه: سمع الله لمن حمده» وهو المحب لنفسه بنفسه، وبما خلق من عبيده الذين يحبونه. والشاكر لنفسه بنفسه، وبما أجراه على ألسنة عبيده وقلوبهم وجوارحهم من ذكره وشكره. فمنه السبب. وهو الغاية: ﴿ هو الأول والآخر، والظاهر والباطن. وهو بكل شيء عليم ﴾[1].

(١) أهل الاستقامة ــ المهتدون الصراط المستقيم ــ لا يتكلمون بهذا. بل يقولون ما قال الله ورسوله. لأنهم هدوا إلى الطيب من القول وإلى صراط مستقيم. وليس هذا من الطيب من القول، ولا من صراط العزيز الحميد.

(٢) سورة الحديد الآية ٣.

وللملحد ههنا مجال، حيث يظن: أن الذاكر والمذكور والذكر، والعارف والمعروف والمعرفة، والمحب والمحبوب والمحبة: من عين واحدة. لا بل ذلك هو العين الواحدة، أن الذي عرف الله وأحبه هو الله نفسه، وإن تعددت مظاهره. فالظاهر فيها واحد. ظهر بوجوده العيني فيها. فوجودها عين وجوده. ووجوده فاض عليها. وهذا أكفر من كل كفر. وأعظم من كل إلحاد.

والموحدون يقولون: إنما فاض عليها إيجاده لا وجوده. فظهر فيها فعله، بل أثر فعله، لا ذاته ولا صفاته. فقامت به فقراً إليه واحتياجاً لا وجوداً وذاتاً. وأقامها بمشيئته وربوبيته. لا بظهوره فيها.

ولقد لحظ ملاحدة الاتحادية أمراً اشتبه عليهم في وحدة الموجد بوحدة الوجود، وتوحيد الذات والصفات والأفعال بتوحيد الوجود. وفيضان جوده بفيضان وجوده. فوحدوا الوجود. وزعموا أنه هو المعبود. فصاروا عبيد الوجود المطلق الذي لا وجود له في غير الأذهان[1] وعبيد الموجودات الخارجة في الأعيان، فإن وجودها عندهم: هو المسمى بالله، تعالى الله عن هذا الإلحاد الذي ﴿ تكادُ السمواتُ يَتَفَطَّرْنَ منهُ. وتنشقُّ الأرضُ. وتَخِرُّ الجبال هَدّاً ﴾[2] وسبحان من هو فوق سماواته على عرشه، بائن من خلقه بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله.

أين حقيقة المخلوق من الماء المهين، من ذات رب العالمين؟ أين المكَوَّن من تراب، من رب الأرباب؟ أين الفقير بالذات، إلى الغني بالذات؟ أين وجود من يضمحل وجوده ويفوت، إلى حقيقة وجود الحي الذي لا يموت ﴿ هو الله الذي لا إلٰه إلا هو، عالمُ الغيبِ والشهادةِ، هو الرَّحمٰنُ الرحيم ۝ هو الله الذي لا إلٰهَ إلا هوَ الملكُ القُدُّوس السّلامُ المؤمنُ المهيمنُ العزيزُ الجبارُ المتكَبِّرُ.

(١) بل في وهمهم المظلم وخيالهم الشيطاني. ولن يكون في ذهن عاقل بصير

(٢) سورة مريم الآية ٩٠.

سبحانَ اللهِ عمّا يشركونَ ، هوَ اللهُ الخالقُ البارىء المصوّرُ. لهُ الأسماء الحسنىٰ، يسبّحُ له ما في السّمواتِ والأرض. وهُوَ العزيز الحَكيم﴾ (١).

(باب التمكن)

قال صاحب المنازل:

«(باب التمكن) قال الله تعالى: ﴿ولا يَسْتَخِفَّنك الَّذينَ لا يوقنونَ﴾ (٢)».

وجه استدلاله بالآية: في غاية الظهور. وهو أن المتمكن لا يبالي بكثرة الشواغل. ولا بمخالطة أصحاب الغفلات، ولا بمعاشرة أهل البطالات. بل قد تمكن بصبره و يقينه عن استفزازهم إياه، واستخفافهم له. ولهذا قال تعالى: ﴿فاصبر إنَّ وَعْدَ اللهِ حقٌ﴾ (٣) فمن وفى الصبر حقه، وتيقن أن وعد الله حق: لم يستفزه المبطلون، ولم يستخفه الذين لا يوقنون. ومتى ضعف صبره و يقينه ــ أو كلاهما ــ استفزه هؤلاء. واستخفه هؤلاء. فجذبوه إليهم بحسب ضعف قوة صبره و يقينه. فكلما ضعف ذلك منه: قوي جذبهم له. وكلما قوي صبره و يقينه: قوي انجذابه منهم وجذبه لهم.

(تعريف التمكن)

قال الشيخ «التمكن: فوق الطمأنينة. وهو الإشارة إلى غاية الاستقرار».

«التمكن» هو القدرة على التصرف في الفعل والترك. و يسمى «مكانة» أيضاً، قال الله تعالى: ﴿قل يا قوم اعملوا علىٰ مكانَتِكُم إنّي عامل ــ الآية﴾ (٤).

وأكثر ما يطلق في اصطلاح القوم: على من انتقل إلى مقام «البقاء» بعد

---

(١) سورة الحشر الآية (٢٢-٢٤).
(٢) سورة الروم الآية ٦٠.
(٣) سورة الروم الآية ٦٠.
(٤) سورة الانعام الآية ١٣٥. وسورة هود الآية ٣٩.

الفناء» وهو الوصول عندهم. وحقيقته: ظفر العبد بنفسه. وهو أن تتوارى عنه أحكام البشرية بطلوع شمس الحقيقة، واستيلاء سلطانها. فإذا دامت له هذه الحال ــ أو غلبت عليه ــ فهو صاحب تمكين.

قال صاحب المنازل «التمكن: فوق الطمأنينة. وهو الإشارة إلى غاية الاستقرار» إنما كان فوق «الطمأنينة» لأنها تكون مع نوع من المنازعة. فيطمئن القلب إلى ما يسكنه. وقد يتمكن فيه وقد لا يتمكن. ولذلك كان «التمكن» هو غاية الاستقرار. وهو تَفَعُّل من المكان. فكأنه قد صار مقامه مكاناً لقلبه قد تبوأه منزلا ومستقراً.

(درجات التمكن)

قال «وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: تمكن المريد. وهو أن يجتمع له صحة قصد يُسَيِّره، ولمع شهود يحمله، وسعة طريق تُرَوِّحه».

«المريد» في اصطلاحهم: هو الذي قد شرع في السير إلى الله. وهو فوق العابد، ودون الواصل. وهذا اصطلاح بحسب حال السالكين. وإلا فالعابد مريد، والسالك مريد، والواصل مريد. فالإرادة لا تفارق العبد ما دام تحت حكم العبودية.

وقد ذكر الشيخ للتمكن في هذه الدرجة ثلاثة أمور «صحة قصد، وصحة علم، وسعة طريق» فبصحة القصد: يصح سيره، وبصحة العلم: تنكشف له الطريق. وبسعة الطريق: يهون عليه السير. وكل طالب أمر من الأمور فلا بد له من تعين مطلوبه. وهو المقصود. ومعرفة الطريق الموصل إليه، والأخذ في السلوك. فمتى فاته واحد من هذه الثلاث: لم يصح طلبه ولا سيره. فالأمر دائر بين مطلوب يتعين إيثاره على غيره، وطلب يقوم بقصد من يقصده، وطريق توصل إليه.

فإذا تحقق العبد بطلب ربه وحده: تعين مطلوبه. فإذا بذل جهده في طلبه: صح له طلبه. فإذا تحقق باتباع أوامره، واجتناب نواهيه: صح له طريقه. وصحة القصد والطريق موقوفة على صحة المطلوب وتعينه.

فحكم القصد يُتَلَقّى من حكم المقصود. فتى كان المقصود أهلا للايثار: كان القصد المتعلق به كذلك. فالقصد والطريق تابعان للمقصود.

وتمام العبودية: أن يوافق الرسول صلى الله عليه وسلم في مقصوده وقصده وطريقه. فقصوده: الله وحده. وقصده: تنفيذ أوامره في نفسه وفي خلقه. وطريقه: اتباع ما أوحِيَ إليه. فَصَحِبَه الصحابة رضي الله عنهم على ذلك حتى لحقوا به. ثم جاء التابعون لهم بإحسان، فضوا على آثارهم.

ثم تفرقت الطرق بالناس، فخيار الناس: من وافقه في المقصود والطريق. وأبعدهم عن الله ورسوله: من خالفه في المقصود والطريق. وهم أهل الشرك بالمعبود، والبدعة في العبادة. ومنهم من وافقه في المقصود، وخالفه في الطريق. ومنهم من وافقه في الطريق وخالفه في المقصود.

فن كان مراده الله، والدار الآخرة: وافقة في المقصود. فإن عبد الله بما به أمر على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم: فقد وافقه في الطريق. وإن عبده بغير ذلك: فقد خالفه في الطريق.

ومن كان مقصوده ــ من أهل العلم، والعبادة، والزهد في الدنيا ــ الرياسة، فقد خالفه في المقصود. وإن تقيد بالأمر.

فإن لم يتقيد به، فقد خالفه في المقصود والطريق.

فإذا عرف هذا، فقول الشيخ «تمكن المريد، أن يجتمع له صحة قصد يسيره» إشارة إلى صحة القصد.

وقوله «ولمع شهود يحمله» إشارة إلى معرفة المقصود، وقوة اليقين. فيحصل

لقلبه كشف يحمله على سلوكه. فإن السالك إذا كشف له عن مقصوده ــ حتى كأنه يعاينه ــ جَدَّ في طلبه، وذهبت عنه رخص الفتير.

وقوله «وسعةُ طريقِ تروحه» إشارة إلى صحة طريقه. وذلك بأمرين: بسعتها حتى لا تضيق عليه، فيعجز عن سلوكها. وباستقامتها حتى لا يزيغ عنها إلى غيرها. فإن طريق الحق واسعة مستقيمة، وطرق الباطل ضيقة معوجة. وهذا يدل على رسوخ الشيخ في العلم. ووقوفه مع السنة، وفقهه في هذا الشأن[1].

قال «**الدرجة الثانية:** تمكن السالك. وهو أن يجتمع له صحة انقطاع، وبرق كشف. وضياء حال».

هذه الدرجة أتم مما قبلها. فإن تلك تمكن في تصحيح قصد الأعمال. وهذه تمكن في حال التمكن. والتمكن في الحال أبلغ من التمكن في القصد.

ويريد بصحة الانقطاع: انقطاع قلبه عن الأغيار. وتعلقه بالشواغل الموجبة للأكدار. ومع ذلك فقد حصل لقلبه «برق كشف» يجعل الإيمان له كالعيان. ومع ذلك فحاله مع الله صاف من معارضات السوى. فلا يعارض كشفه شبهة. ولا همته إرادة. بل هو متمكن في انقطاعه وشهوده وحاله.

قال «**الدرجة الثالثة:** تمكن العارف. وهو أن يحصل في الحضرة فوق حُجُب الطلب. لابسا نور الوجود».

«العارف» فوق السالك. ولا يفارقه السلوك، لكنه مع السلوك قد ظفر بالمعرفة. فأخذ منها آسما أخص من اسم السالك. وهكذا الشأن في سائر المقامات والأحوال. فإنها لا تفارق من ترق فيها، ولكن إذا ترق في مقام أخذ آسمه. وكان أحق به مع ثبوت الأول له.

---

(١) هذا إذا صح تأويل كلامه على ما أولت. أما إذا فهم على مراد القوم ــ وقد نطقت الدرجة الثالثة في كل بذلك ــ فهيهات.

و«الحضرة» يراد بها حضرة الجمع. وعندي: أنها حضرة دوام المراقبة والتمكن من مقام الإحسان. هذه حضرة الأنبياء والعارفين.

وأما حضرة الجمع ـــ التي يشيرون إليها ـــ فكل فرقة تشير إلى شيء. فأهل «الفناء» يريدون حضرة جمع الفناء في توحيد الربوبية. وأهل الإلحاد: يريدون حضرة جمع الوجود في وجود واحد[1]، وطائفة من السالكين يريدون حضرة جمع الأسماء والصفات في ذات واحدة.

وإذا فسرت بحضرة دوام المراقبة والتمكن في مقام الإحسان كان ذلك أحسن وأصح. وصاحب هذه الحضرة ـــ لدوام مراقبته ـــ قد انقشعت عنه سحب الغفلات، ولم تشغله عن تلك الحضرة الشواغل الملهيات.

قوله «فوق حجب الطلب» يعني: أن العارف قد ارتفع عن مقام الطلب للمعرفة إلى قيام حصولها. والطلب للأمر دون الواصل إليه. فالطالب بعدُ في حجاب طلبه. والعارف قد ارتفع فوق حجاب الطلب بما شاهده من الحقيقة، فالطالب شيء، والواجد شيء.

وهذا كلام يحتاج إلى شرح وبيان. فان الطلب لا يفارق العبد، ما دامت أحكام العبودية تجري عليه. ولكنه متنقل في منازل الطلب. ينتقل من عبودية إلى عبودية، والمعبود واحد جل وعلا. لا ينتقل عنه. فكيف يمكن تجرد المعرفة عن الطلب؟.

هذا موضع زلت فيه أقدام. وضلت فيه أفهام. وظن المخدوعون المغرورون: أنهم قد استغنوا بالمعرفة عن الطلب، وأن الطلب وسيلة والمعرفة غاية. ولا معنى للاشتغال بالوسيلة بعد الوصول إلى الغاية.

---

(١) حضرة الفناء، وحضرة جمع الوجود في وجود واحد: شيء واحد. وحقيقة «الفناء» فناء العبد في الرب. فيكون هو هو.

فهؤلاء خرجوا عن الدين بالكلية، بعد أن شمروا في السير فيها[1]. فرُدُّوا على أدبارهم. ونكصوا على أعقابهم. ولم يفهموا مراد أهل الاستقامة بذكر «حجب الطلب».

واعلم أن كل ما منك حجاب على مطلوبك. فإن وقفت معه فأنت دون الحجاب. وإن قطعته إلى تجريد المطلوب صرت فوق الحجاب. فطلبك وإرادتك وتوكلك، وحالك وعملك: كله حجاب. إن وقفت معه، أو ركنت إليه. وإن جاوزته إلى الذي أنت به وله، وفي يديه، وتحت تصرفه ومشيئته. وليس لك ذرة واحدة إلا به ومنه. ولم تقف مع طلبك في إرادتك: فقد صرت فوق حجاب الطلب.

ففي الحقيقة: أنتَ حجاب قلبك عن ربك. فإذا كشفت الحجاب عن القلب أفضى إلى الرب. ووصل إلى الحضرة المقدسة.

وقولنا «إذا كشفت الحجاب» إخبار عن محل العبودية، وإلا فكشفه ليس بيدك. ولا أنت الكاشف له. فإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو.

ومن أعظم الضر: حجاب القلب عن الرب. وهو أعظم عذاباً من الجحيم، قال تعالى: ﴿ كلاَّ، إنَّهم عَنْ ربّهم يومئذٍ لمحجوبونَ * ثمَّ إنَّهم لصالوا الجحيم ﴾[2].

قوله «لابساً نور الوجود» المعنى الصحيح من هذه اللفظة: أن «نور الوجود» نور ظفره بإقبال قلبه على الله عز وجل، وجمع همه عليه، وفنائه بمراده

(١) إنما جدوا وشمروا في طاعة شياطينهم على طريق الأهواء والبدع، وإلا فمن جد وشمر متحريا طاعة الله ورسوله؛ صادق القصد، خالص النية، مؤمناً محتسباً، يسير على هدى و بصيرة على صراط الله المستقيم. فالله يقول (والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم) لأنهم تحروا الوقوف والسير مع الرسول صلى الله عليه وسلم خطوة خطوة. فهم على نور من ربهم وهدى. فإن مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون.

(٢) سورة المطففين الآية (١٥-١٦).

عن مراد نفسه. فصار واجداً لما أكثر الخلق فاقد له. قد لبس قلبه نور ذلك الوجود، حتى فاض على لسانه وجوارحه، وحركاته وسكناته. فإن نطق علاه النور وإن سكت علاه النور.

وأخص من هذا: أنه قد فاض على قلبه نور اليقين بالأسماء والصفات. فصار لقلبه من معرفتها والإيمان بها، وذوق حلاوة ذلك: نور خاص، غير مجرد نور العبادة، والإرادة والسلوك. وإياك أن تلتفت إلى غير هذا ﴿ فتزل قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ﴾[1].

وليس مراد الشيخ بالوجود ما يريده المتكلمون والفلاسفة، ولا ما يريده الاتحادية الملاحدة. وإنما مراده به: الوجدان بعد الفقد. كما يقال: فلان واجد. وفلان فاقد. والله لأعلم.

(باب المكاشفة)

قال صاحب المنازل:

«(باب المكاشفة) قال الله تعالى: ﴿ فأوحىٰ إلىٰ عبدهِ ما أوحىٰ ﴾[2] ».

وجه احتجاجه بإشارة الآية: أن الله سبحانه كشف لعبده صلى الله عليه وسلم ما لم يكشفه لغيره. وأطلعه على ما لم يطلع عليه غيره. فحصل لقلبه الكريم من انكشاف الحقائق التي لا تخطر ببال غيره ما خصه الله به. و«الإيحاء» هو الإعلام السريع الخفي، ومنه «الوحا، الوحا» أي الإسراع الإسراع.

قوله «ما أوحى» أبهمه لعظمه. فإن الإبهام قد يقع للتعظيم؛ ونظيره قوله تعالى: ﴿ فغشيهم مِنَ اليمِّ ما غشيهم ﴾[3] أي أمر عظيم فوق الصفة.

---

(١) سورة النحل الآية ٩٤.

(٢) سورة النجم الآية ١٠.

(٣) سورة طه الآية ٧٨.

قال الشيخ «المكاشفة: مهاداة السر بين متباطنين» يريد: أن «المكاشفة» إطلاع أحد المتحابين المتصافين صاحبه على باطن أمره وسره.

قوله «مهاداة السر» أي تردد السر على وجه الألطاف والمودة.

قوله «بين متباطنين» يعني بالمتباطنين: باطن المكاشِف والمكاشَف، فيحمل سر كل منهما إلى الآخر، كما يحمل إليه هديته. فيسري سر كل واحد منهما إلى الآخر. وإذا بلغ العبد في مقام المعرفة إلى حد كأنه يطالع ما اتصف به الرب سبحانه من صفات الكمال، ونعوت الجلال. وأحست روحه بالقرب الخاص الذي ليس هو كقرب المحسوس من المحسوس، حتى يشاهد رفع الحجاب بين روحه وقلبه وبين ربه. فإن حجابه هو نفسه. وقد رفع الله سبحانه عنه ذلك الحجاب بحوله وقوته: أفضى القلب والروح حينئذ إلى الرب. فصار يعبده كأنه يراه. فإذا تحقق بذلك، وارتفع عنه حجاب النفس، وانقشع عنه ضبابها ودخانها وكُشطت عنه سحبها وغيومها، فهناك يقال له:

بدلك سِرٌّ طال عنك اكتتامه ولاح صباح. كنت أنت ظلامه
فأنت حجاب القلب عن سر غيبه ولولاك لم يطبع عليه ختامه
فان غِبت عنه حَلَّ فيه وطَنَّبت على منكب الكشف المصون خيامه
وجاء حديث لا يُمَلُّ سماعه شَهِيٌّ إلينا. نثره ونظامه
إذا ذكرته النفس زال عناؤها وزال عن القلب الكئيب قَتامه

فلذلك قال الشيخ «وهي في هذا الباب: بلوغ ما وراء الحجاب وجوداً».

قوله «وجوداً» احتراز من بلوغه سماعاً وعلماً. وكثيراً ما يلتبس على العبد أحدهما بالآخر. فأين وجود الحقيقة من العلم بها ومعرفتها؟ كما تقدم ذلك مراراً. فتعلق العلم بالقلب شيء. واتصافه بالمعلوم شيء آخر.

فمن الناس من يتعلق به سماع ذلك دون فهمه. ومنهم من يتعلق به فهمه دون حقيقته. والتعلق الكامل: أن يتعلق به وجوده، فلذلك قال «بلوغ ما وراء الحجاب وجوداً».

(درجات المكاشفة)

قال الشيخ «وهي على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: مكاشفة تدل على التحقيق الصحيح. وهي لا تكون مستدامة. فإذا كانت حيناً دون حين، ولم يعارضها تفرق، غير أن الغين ربما شاب مقامه، على أنه قد بلغ مبلغاً لا يلفته قاطع. ولا يلويه سبب، ولا يقتطعه حظ. وهي درجة القاصد. فإذا استدامت فهي **الدرجة الثانية**».

«المكاشفة» الصحيحة: علوم يحدثها الرب سبحانه وتعالى في قلب العبد.

و يطلعه بها على أمور تخفى على غيره. وقد يواليها وقد يمسكها عنه بالغفلة عنها، و يواريها عنه بالغَيْن الذي يغشى قلبه. وهو أرق الحجب، أو بالغيم. وهو أغلظ منه، أو بالران. وهو أشدها.

فالأول: يقع للأنبياء عليهم السلام. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم «إنه ليغان على قلبي، وإني لأستغفر الله أكثر من سبعين مرة».

والثاني: يكون للمؤمنين. والثالث: لمن غلبت عليه الشقوة. قال الله تعالى: ﴿ كلاّ بلْ رانَ علىٰ قلوبهم ما كانوا يَكْسِبُونَ ﴾ (١) قال ابن عباس وغيره: هو الذنب بعد الذنب يُغَطّي القلب، حتى يصير كالران عليه.

والحجب عشره: حجاب التعطيل، ونفي حقائق الأسماء والصفات. وهو أغلظها. فلا يتهيأ لصاحب هذا الحجاب أن يعرف الله، ولا يصل إليه ألبتة إلا كما يتهيأ للحجَر أن يصعد إلى فوق.

الثاني: حجاب الشرك، وهو أن يتعبد قلبه لغير الله.

الثالث: حجاب البدعة القوليّة، كحجاب أهل الأهواء، والمقالات الفاسدة على اختلافها.

---

(١) سورة المطففين الآية ١٤.

الرابع: حجاب البدعة العملية. كحجاب أهل السلوك المبتدعين في طريقهم وسلوكهم.

الخامس: حجاب أهل الكبائر الباطنة، كحجاب أهل الكبر والعجب والرياء والحسد، والفخر والخيلاء ونحوها.

السادس: حجاب أهل الكبائر الظاهرة، وحجابهم أرق من حجاب إخوانهم من أهل الكبائر الباطنة، مع كثرة عباداتهم، وزهاداتهم واجتهاداتهم. فكبائر هؤلاء أقرب إلى التوبة من كبائر أولئك. فإنها قد صارت مقامات لهم لا يتحاشون من إظهارها وإخراجها في قوالب عبادة ومعرفة. فأهل الكبائر الظاهرة: أدنى إلى السلامة منهم. وقلوبهم خير من قلوبهم.

السابع: حجاب أهل الصغائر.

الثامن: حجاب أهل الفضلات، والتوسع في المباحات.

التاسع: حجاب أهل الغفلة عن استحضار ما خلقوا له وأريد منهم، وما لله عليهم من دوام ذكره وشكره وعبوديته.

العاشر: حجاب المجتهدين السالكين، المشمرين في السير عن المقصود.

فهذه عشر حجب بين القلب وبين الله سبحانه وتعالى، تحول بينه وبين هذا الشأن. وهذه الحجب تنشأ من أربعة عناصر: عنصر النفس، وعنصر الشيطان، وعنصر الدنيا، وعنصر الهوى. فلا يمكن كشف هذه الحجب مع بقاء أصولها وعناصرها في القلب ألبتة.

وهذه الأربعة العناصر: تفسد القول، والعمل، والقصد، والطريق، بحسب غلبتها وقلتها. فتقطع طريق القول والعمل والقصد: أن يصل إلى القلب. وما وصل منه إلى القلب قطعت عليه الطريق: أن يصل إلى الرب. فبين القول والعمل وبين القلب مسافة يسافر فيها العبد إلى قلبه ليرى عجائب ما هنالك. وفي هذه المسافة قطاع الطريق المذكورون. فإن حاربهم وخَلَص العملُ إلى قلبه

دار فيه. وطلب النفوذ من هناك إلى الله. فإنه لا يستقر دون الوصول إليه ﴿ وأنَّ إلىٰ ربِّك المنتهى ﴾ فإذا وصل إلى الله سبحانه أثابه عليه مزيداً في إيمانه ويقينه، ومعرفته وعقله. وَجَمَّلَ به ظاهره وباطنه. فهداه به لأحسن الأخلاق والأعمال. وصرف عنه به سيء الأخلاق والأعمال. وأقام الله سبحانه من ذلك العمل لذلك القلب جنداً يحارب به قطاع الطريق للوصول إليه. فيحارب الدنيا بالزهد فيها، وإخراجها من قلبه، ولا يضره أن تكون في يده وبيته، ولا يمنع ذلك من قوة يقينه بالآخرة. يحارب الشيطان بترك الاستجابة لداعي الهوى. فإن الشيطان مع الهوى لا يفارقه. ويحارب الهوى بتحكيم الأمر المطلق، والوقوف معه، بحيث لا يبقى له هوى فيما يفعله ويتركه. ويحارب النفس بقوة الإخلاص.

هذا كله إذا وجد العمل منفذاً من القلب إلى الرب سبحانه وتعالى. وإن دار فيه ولم يجد منفذاً: وَثَبَتْ عليه النفس، فأخذته وصيرته جنداً لها. فصالت به وعَلَتْ وطغت. فتراه أزهد ما يكون، وأعبد ما يكون، وأشده اجتهاداً، وهو أبعد ما يكون عن الله. وأصحاب الكبائر أقرب قلوباً إلى الله منه، وأدنى منه إلى الإخلاص والخلاص.

فانظر إلى السجاد العباد. الزاهد الذي بين عينيه أثر السجود(٢). كيف أورثه طغيان عمله: أن أنكر على النبي صلى الله عليه وسلم، وأورث أصحابه احتقار المسلمين، حتى سلوا عليهم سيوفهم، واستباحوا دماءهم.

وانظر إلى الشريب السكير. الذي كان كثيراً ما يؤتى به إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فيحده على الشراب، كيف قامت به قوة إيمانه ويقينه، ومحبته لله

---

(١) سورة النجم الآية ٤٢.

(٢) هو ذو الخويصرة التميمي الخارجي، عامله الله بعدله، وأذاقه ما هو أهله، وهو الذي قاد الخوارج يوم النهروان لحرب علي رضي الله عنه.

ورسوله، وتواضعه وانكساره لله. حتى نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لعنته[1].

فظهر بهذا: أن طغيان المعاصي أسلم عاقبة من طغيان الطاعات.

وقد روى الإمام أحمد في كتاب الزهد «أن الله سبحانه أوحى إلى موسى صلى الله عليه وسلم: يا موسى، أنذر الصديقين، فإني لا أضع عدلي على أحد إلا عذبته، من غير أن أظلمه. وبشر الخطائين. فإنه لا يتعاظمني ذنب أن أغفره» فلنرجع إلى شرح كلامه.

قوله «مكاشفة تدل على التحقيق الصحيح» كل يدعي: أن التحقيق الصحيح معه.

وكــل يــدعــون وصــال لــيلى ولــيلى لا تــقــر لهــم بــذاك

إذا اشــتــبــكــت دمــوع في خــدود تــبين مــن بــكــى ممــن تــبــاكــى

فليس التحقيق الصحيح: إلا المطابق لما عليه الأمر في نفسه. وهو في العلم: الكشف المطابق لما أخبر به الرسل. وفي الإرادة: الكشف المطابق لمراد الرب الديني من عبده. وقولنا «الديني» احتراز من مراده الكوني. فإن كل ما في الكون موجب هذه الإرادة.

فالكشف الصحيح: أن يعرف الحق الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، معاني لقلبه. ويجرد إرادة القلب له. فيدور معه وجوداً وعدماً. هذا هو التحقيق الصحيح. وما خالفه فغرور قبيح.

قوله «وهي لا تكون مستدامة» هكذا رأيته في نسخ. وفي أخرى «وهي أن تكون مستديمة» وكأن هذا الثاني أصح. لأن سياق الكلام يدل على ذلك، وأنها غير مستدامة في الدرجة الأولى. فإذا استدامت صارت في الدرجة الثانية.

---

(١) هو عياض بن حمار رضي الله عنه.

وبذلك يحصلَ الاختلاف بين الدرجتين. وإلا فلو كانت مستدامة فيها لكانت الدرجتان واحدة.

قوله «فإذا كانت حيناً دون حين، ولم يعارضها تفرق».

يعني: فهي الدرجة الأولى، بشرط أن لا يقطع حكمها تفرق. ولهذا قال «لم يعارضها» ولم يقل «لم يعرض لها» فإن التفرق لا بد أن يعرض، لكن لا يعارضها ويقاومها بحيث يزيلها. فإن العارض إذا عرض القلب كرهه ومحاه وأزاله بسرعة.

وأما المعارض: فإنه يزيل الحاصل ويخلفه. فيصير الحكم له. فلذلك قال «غير أن الغين ربما شاب مقامه، على أنه قد بلغ مبلغاً» إلى آخره.

يعني: أن لوازم البشرية لا بد له منها. ولو لم يكن إلا أخفها، وهو الحجاب الرقيق الذي يعرض لقلبه، وهو «الغين» لكنه لا يضره «لأنه قد بلغ مبلغاً لا يلفته قاطع» أي لا توجب له القواطع التفات قلبه عن مقامه إليها، بل إذا لحظها بقلبه فَرَّ منها، كما يفر الظبي من الكلب الصائد إذا أحس به «ولا يلويه سبب» أي لا يعوج قصده للحق سبب من الأسباب، ولا يرده عنه.

قوله «ولا يقطعه حظ» أي لا يقطعه عن بلوغ مقصوده حظ من الحظوظ النفسية. و«القاصد» في هذه الدرجة: هو الذي قد ظفر بالقصد الذي لا يلقى سبباً إلا قطعه، ولا حائلاً إلا منعه، ولا تحاملاً إلا سهله. فهذه درجة القاصد. فإذا استدامت وتمكن فيها السالك فهي **الدرجة الثانية**.

قال الشيخ «وأما **الدرجة الثالثة**: فكاشفة عين، لا مكاشفة علم. وهي مكاشفة لا تَذَرُ سِمَة تشير إلى التِذاذ، أو تُلْجِىء إلى توقف، أو تنزل إلى رَسْم. وغاية هذه المكاشفة: المشاهدة».

إنما كانت هذه الدرجة «مكاشفة عين» لغلبة نور الكشف على القلب، فتنزلت هذه المكاشفة من القلب. وحلت منه محل العلم الضروري الذي لا

يمكن جحده ولا تكذيبه. بل صارت للقلب بمنزلة المرئي للبصر، والمسموع للأذن والوجدانيات للنفس. وكما أن المشاهدة بالبصر لا تصح إلا مع صحة القوة المدركة، وعدم الحائل ــ من جسم أو ظلمة، وانتفاء البعد المفرط ــ فكذلك المكاشفة بالبصيرة تستلزم صحة القلب، وعدم الحائل والشاغل، وقرب القلب ممن يكاشفه بأسراره.

وليس مراد الشيخ في هذا الباب: الكشف الجزئي المشترك بين المؤمنين والكفار، والأبرار والفجار، كالكشف عما في دار إنسان، أو عما في يده، أو تحت ثيابه، أو ما حملت به امرأته، بعد انعقاده ذكراً أو أنثى، وما غاب عن العيان من أحوال البعد الشاسع ونحو ذلك. فإن ذلك يكون من الشيطان تارة، ومن النفس تارة. ولذلك يقع من الكفار، كالنصارى، وعابدي النيران والصلبان. فقد كاشف ابن صياد النبي صلى الله عليه وسلم بما أضمره له وخبأه. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم «إنما أنت من إخوان الكهان» فأخبر أن ذلك الكشف من جنس كشف الكهان، وأن ذلك قدره، وكذلك مسيلمة الكذاب ــ مع فرط كفره ــ كان يكاشف أصحابه بما فعله أحدهم في بيته وما قاله لأهله؛ يخبره به شيطانه، ليغوي الناس. وكذلك الأسود العنسي، والحارث المتنبي الدمشقي الذي خرج في دولة عبد الملك بن مروان، وأمثال هؤلاء ممن لا يحصيهم إلا الله. وقد رأينا نحن وغيرنا منهم جماعة. وشاهد الناس من كشف الرهبان عباد الصليب ما هو معروف.

والكشف الرحماني من هذا النوع: هو مثل كشف أبي بكر لما قال لعائشة رضي الله عنها: إن امرأته حامل بأنثى، وكشف عمر رضي الله عنه لما قال: يا ساريةُ الجبلَ[1]. وأضعاف هذا من كشف أولياء الرحمن.

---

(١) كان سارية بن زنيم من قواد جيش عمر في بلاد العجم. فأخذت عمر وهو على المنبر سنة من النوم، كوشف فيها بمكيدة دبرت لسارية وجيشه. فناداه وهو نائم كذلك بأن يلجأ إلى الجبل، ويجعله وراء ظهره، ويلزمه. وروى: أن سارية سمع ذلك النداء وأطاع الأمر. فسلم وسلم جيشه.

والمقصود: أن مراد القوم بالكشف في هذا الباب أمر وراء ذلك. وأفضله وأجله: أن يكشف للسالك عن طريق سلوكه ليستقيم عليه. وعن عيوب نفسه ليصلحها، وعن ذنوبه ليتوب منها.

فما أكرم الله الصادقين بكرامة أعظم من هذا الكشف، وجعلهم منقادين له عاملين بمقتصاه. فإذا انضم هذا الكشف إلى كشف تلك الحجب المتقدمة عن قلوبهم: سارت القلوب إلى ربها سير الغيث إذا استدبرته الريح.

فلنرجع إلى شرح كلامه.

فقوله «الدرجة الثالثة: مكاشفة عين، لا مكاشفة علم» أي متعلق هذه المكاشفة عين الحقيقة، بخلاف مكاشفة العلم. فإن متعلقها الصورة الذهنية المطابقة للحقيقة الخارجية. فكشف العلم: أن يكون مطابقاً لمعلومه. وكشف العيان: أن يصير المعلوم مشاهداً للقلب، كما تشاهد العين المرئي.

ومن ظن من القوم أن «كشف العين» ظهور الذات المقدسة لعيانه حقيقة: فقد غلط أقبح الغلط. وأحسن أحواله: أن يكون صادقاً ملبوساً عليه. فإن هذا لم يقع في الدنيا لبشر قط. وقد منع منه كليم الرحمن صلى الله عليه وسلم.

وقد اختلف السلف والخلف: هل حصل هذا لسيد ولد آدم صلوات الله وسلامه عليه؟ فالأكثرون على أنه لم ير الله سبحانه، وحكاه عثمان بن سعيد الدارمي إجماعاً من الصحابة. فمن ادعى كشف العيان البصري عن الحقيقة الإلهية فقد وهم وأخطأ، وإن قال: إنما هو كشف العيان القلبي، بحيث يصير الرب سبحانه كأنه مرئي للعبد، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم «اعبد الله كأنك تراه» فهذا حق. وهو قوة يقين، ومزيد علم فقط.

نعم قد يظهر له نور عظيم. فيتوهم أن ذلك نور الحقيقة الإلهية، وأنها قد تجلت له، وذلك غلط أيضاً. فإن نور الرب تعالى لا يقوم له شيء. ولما ظهر

للجبل منه أدنى شيء ساخ الجبل وتدكدك. وقال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿لا تُدركهُ الأبصار﴾[1] قال «ذاك نوره الذي هو نوره إذا تجلى به. لم يقم له شيء».

وهذا النور الذي يظهر للصادق: هو نور الإيمان الذي أخبر الله عنه في قوله: ﴿مثلُ نورهِ كمشكاةٍ فيها مصباح﴾[2] قال أبي بن كعب «مثل نوره في قلب المؤمن» فهذا نور يضاف إلى الرب. ويقال: هو نور لله. كما أضافه الله سبحانه إلى نفسه. والمراد: نور الإيمان الذي جعله الله له خلقاً وتكويناً، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ لم يجعلِ الله لهُ نوراً فما لهُ مِنْ نورٍ﴾[3] فهذا «النور» إذا تمكن من القلب، وأشرق فيه: فاض على الجوارح. فيُرَى أثره في الوجه والعين. ويظهر في القول والعمل. وقد يقوى حتى يشاهده صاحبه عياناً. وذلك لاستيلاء أحكام القلب عليه، وغيبه أحكام النفس.

والعين شديدة الارتباط بالقلب، تظهر ما فيه. فتقوى مادة النور في القلب ويغيب صاحبه بما في قلبه عن أحكام حسه. بل وعن أحكام العلم. فينتقل من أحكام العلم إلى أحكام العيان.

وسر المسألة: أن أحكام الطبيعة والنفس شيء، وأحكام القلب شيء، وأحكام الروح شيء، وأنوار العبادات شيء، وأنوار استيلاء معاني الصفات والأسماء على القلب شيء. وأنوار الذات المقدسة شيء وراء ذلك كله.

فهذا الباب يغلط فيه رجلان. أحدهما: غليظ الحجاب، كثيف الطبع. والآخر: قليل العلم، يلتبس عليه ما في الذهن بما في الخارج، ونور المعاملات بنور رب الأرض والسموات ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾.

---

(١) سورة الانعام الآية ١٠٣.
(٢) سورة النور الآية ٣٥.
(٣) سورة النور الآية ٤٠.

قوله «ولا مكاشفة الحال» مكاشفة الحال: هي المواجيد التي يجدها السالك بوارداته، حتى يبقى الحكم لقلبه وحاله.

قوله «وهي مكاشفة لا تذر سمة تشير إلى الالتذاذ» يريد: أن هذه المكاشفة تمحو رسوم المكاشف. فلا يبقى منه ما يحس بلذة. فإن الأحوال والمواجيد لها لذة عظيمة، أضعاف اللذة الحسية. فإن لذتها روحانية قلبية، والمكاشفة العينية تغيب المكاشف عن إدراك تلك اللذة. و«السمة» هي العلامة. فالمعنى: أن هذه المكاشفة لا تذر له علامة تدل على لذة.

قوله «أو تلجىء إلى توقف» يعني: لا تذر له بقية تلجئه إلى وقفة. فإن البقية التي تبقى على السالك من نفسه: هي التي تلجئه إلى التوقف في سيره.

قوله «ولا تنزل على رسم» أي لا تنزل هذه المكاشفة على من بقي فيه رسم حجاب بينه و بين هذه المكاشفة. فإنها بمنزلة نور الشمس. فلا تنزل في بيت عليه سقف حائل. فإن «الرسم» عند القوم هو الحجاب بينهم و بين مطلوبهم. و«الرسم» هو النفس وأحكامها وصفاتها. وهذه المكاشفة إذا قويت واستحكمت صارت مشاهدة. ولذلك قال «وغاية هذه المكاشفة: هو مقام المشاهدة».

(باب المشاهدة)

قال صاحب المنازل:

«(باب المشاهدة) قال الله تعالى: ﴿إن في ذلكَ لذكرىٰ لِمنْ كانَ لهُ قلبٌ، أو ألقىٰ السَّمعَ وهوَ شهيدٌ﴾[1].

قلت: جعل الله سبحانه كلامه ذكرى، لا ينتفع بها إلا من جمع هذه الأمور الثلاثة.

(١) سورة الذاريات الآية ٣٧.

أحدها: أن يكون له قلب حي واعٍ. فإذا فقد هذا القلب لم ينتفع بالذكرى.

الثاني: أن يصغي بسمعه. فيميله كله نحو المخاطب. فإن لم يفعل لم ينتفع بكلامه.

الثالث: أن يحضر قلبه وذهنه عند المكلم له. وهو «الشهيد» أي الحاضر غير الغائب. فإن غاب قلبه، وسافر في موضع آخر: لم ينتفع بالخطاب.

وهذا كما أن المبصر لا يدرك حقيقة المرئي إلا إذا كانت له قوة مبصرة، وحدَّق بها نحو المرئي. ولم يكن قلبه مشغولاً بغير ذلك. فإن فقد القوة المبصرة، أو لم يحدق نحو المرئي، أو حدق نحوه ولكن قلبه كله في موضع آخر: لم يدركه. فكثيراً ما يمر بك إنسان أو غيره، وقلبك مشغولاً بغيره. فلا تشعر بمروره. فهذا الشأن يستدعي صحة القلب وحضوره، وكمال الإصغاء.

(تعريف المشاهدة)

قال الشيخ «المشاهدة: سقوط الحجاب بتّاً» أي قطعاً. بحيث لا يبقى منه شيء. و«المشاهدة» هي المسقطة للحجاب، وهي التي تكون عند سقوط الحجاب. وليست هي نفس سقوط الحجاب. لكن عبر عن الشيء بلازمه، فإن سقوط الحجاب بلازم حصول المشاهدة.

قوله «وهي فوق المكاشفة» هذا يدلك على أن مراد الشيخ ــ ومن وافقه من أهل الاستقامة ــ بالمكاشفة والمشاهدة: قوة اليقين، ومزيد العلم، وارتفاع الحجب المانعة من ذلك. لا نفس معاينة الحقيقة. فإن المكاشفة لو كانت هي معاينة الحقيقة: لما كان فوقها مرتبة أخرى[1]. وإنما كانت «المشاهدة» عنده

(١) إن لهم تعبيراتٍ اصطلاحية موروثة عن أسلافهم من الهنود والفرس من أزمان متقادمة ــ على غير سنن الكلام العربي والشرعي.

فوق «المكاشَفة» لما ذكره من قوله «لأن المكاشفة ولاية النعت. وفيه شيء من بقايا الرسم. والمشاهدة: ولاية العين والذات».

يريد: أن «المكاشفة» تتعلق بالصفات الإلهية. فولايتها ولاية النعوت والأوصاف. أي سلطانها وما يتعلق به: هو النعوت والصفات. وسلطان «المشاهدة» وما يتعلق به: هو نفس الذات الجامعة للنعوت والصفات. فلذلك كانت فوقها، وأكمل منها.

والفرق بين ولاية «النعت» وولاية «العين والذات» أن النعت صفة. ومن شاهد الصفة فلا بد أن يشاهد متعلقاتها. فإن النظر في متعلقاتها يكسبه التعظيم للمتصف بها. فإن من شاهد العلم القديم الأزلي متعلقاً بسائر المعلومات التي لا تتناهى — من واجب، وممكن، ومستحيل — ومن شاهد الإرادة الموجبة لسائر الإرادات على تنوعها — من الأفعال، والأعيان، والحركات، والأوصاف التي لا تتناهى — وشاهد القدرة التي هي كذلك. وشاهد صفة الكلام، الذي لو أن البحرَ يُمِدُّه من بعده سبعة أبحر، وأشجار العالم كلها أقلام يُكتب بها كلام الرب جل جلاله، لفنيت البحار، ونَفِدَت الاقلام. وكلام الله عز وجل لا ينفد ولا يفنى.

فمن شاهد الصفات كذلك. وجال قلبه في عظمتها. فهو مشغول بالصفات، ومتفرق قلبه في متعلقاتها وتنوعها في أنفسها. بخلاف من قَصَر نظره على نفس الذات. وشاهد قدمها وبقاءها. واستغرق قلبه في عظمه تلك الذات، بقطع النظر عن صفاتها. فهو مشاهد للعين. والأول مشاهد للصفات. فالأول في فرق. وهذا في جمع. فمن استغرق قلبه في هذا المشهد استحق اسم «المشاهد» ووصف «المشاهدة» عند القوم، إذا غاب عن إدراك رسمه، وكل ما فيه من علم أو عمل أو حال. هذا تقرير كلامه.

وبعد. فإن «ولاية النعوت والصفات» التي جعلها دون «ولاية العين والذات» ليس الأمر فيها كما زعم. بل لا نسبة بينهما ألبتة. فإن الله سبحانه

وتعالى دعا عباده في كتبه الإلهية إلى الأول، دون الثاني. وبذلك نطقت كتبه ورسله. فهذا القرآن ــ من أوله إلى آخره ــ إنما يدعو الناس إلى النظر في صفات الله وأفعاله وأسمائه، دون الذات المجردة. فإن الذات المجردة لا يلحظ معها وصف. ولا يشهد فيها نعت، ولا تدل على كمال ولا جلال، ولا يحصل من شهودها إيمان. فضلاً عن أن يكون من أعلى مقامات العارفين.

ويا سبحان الله! أين يقع شهود صفات الكمال، وتنوعها وكثرتها، وما تدل عليه من عظمة الموصوف بها، وجلاله وكماله، وأنه ليس كمثله شيء في كماله، لكثرة أوصافه ونعوته وأسمائه، وامتناع أضدادها عليه، وثبوتها له على أكمل الوجوه الذي لا نقص فيه بوجه ما ــ من شهود ذات قد غاب مشاهدها عن كل صفة ونعت واسم؟!.

فبين هذين المشهدين من التفاوت ما لا يحصيه إلا الله. وهذا هو مشهد من تألّه وفَنِيَ من الجهمية. والمعطلة صرحوا بذلك. وقالوا: إن كمال هذا المشهد هو قصر النظر القلبي على عين الذات. وتنزيهها عن الأعراض والأبعاض والأغراض والحدود والجهات.

ومرادهم بالأعراض: الصفات التي تقوم بالحي، كالسمع والبصر، والقدرة والإرادة، والكلام. فلا سمع له ولا بصر، ولا إرادة، ولا حياة ولا علم، ولا قدرة.

ومرادهم بالأبعاض: أنه لا وجه له ولا يدان، ولم يخلق آدم بيده. ولا يطوي سماواته بيده، ولا يقبض الأرض باليد الأخرى. ولا يمسك السموات على إصبع ولا الأرضين على إصبع، ولا الشجر على إصبع. ونحو ذلك مما أخبر به عن نفسه وأخبر به عنه رسوله الصادق صلى الله عليه وسلم.

ومرادهم بالأغراض: أنه لا يفعل لحكمة، ولا لعلة غائية، ولا سبب لفعله. ولا غاية مقصودة.

ومرادهم بالحدود والجهات: مسألة المباينة والعلو. وأنه غير بائن عن خلقه، ولا مستو على عرشه، ولا ترفع إليه الأيدي، ولا تصعد إليه الأعمال، ولا ينزل من عنده شيء، ولا يصعد إليه شيء، وليس فوق العرش إله يعبد، ولا رب يصلى له و يسجد. بل ليس هناك إلا العدم المحض الذي هو لا شيء!.

فكمال الشهود عندهم: أن يشهد العبد ذاتاً مجردة عن كل اسم ووصف ونعت.

وشيخ الإسلام عدو هذه الطائفة. وهو بريء منهم براءة الرسل منهم.

ولكن بقيت عليه مثل هذه البقية. وهي جعل مشهد «العين» و«الذات» فوق مشهد «الصفات» على أنه لا سبيل للقوى البشرية إلى شهود الذات الإلهية ألبتة. ولا يقع الشهود على تلك الحقيقة، ولا جعل ذلك إليها. وإنما إليها شهود الصفات والأفعال. وأما حقيقة الذات والعين: فغير معلومة للبشرية. ولما سأل المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حقيقة ربه سبحانه: من أي شيء هو؟ أنزل الله عز وجل (قل هو الله أحد ۝ الله الصمد ۝ لم يلد ولم يولد ۝ ولم يكن له كفواً أحد) ولذلك لما سأل فرعون موسى عن حقيقة ربه، بقوله: ﴿ وما رب العالمين؟ ﴾[1] أجابه موسى بقوله: ﴿ رب السموات والأرض وما بينهما ﴾[2] إذ لا وصول للبشر إلى حقيقة ذاته. فدلهم على نفسه بصفاته الثبوتية، من كونه «صمداً» وصفاته السلبية المتضمنة للثبوت من كونه «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد» لم يجعل لهم سبيلا إلى معرفة الذات والكُنْهِ.

فما هذا الشهود العيني الذاتي الذي جعلتموه للمشاهد، وجعلتموه فوق المكاشفة، وجعلتم ولاية المكاشفة «النعت» وولاية المشاهدة «العين»؟.

---

(١) سورة الشعراء الآية ٢٣.

(٢) سورة الشعراء الآية ٢٤.

فاعلم أن مراد الشيخ ــ وأمثاله من العارفين أهل الاستقامة ــ: أن لا يقصر نظر القلب على صفة من الصفات، بحيث يستغرق فيها وحدها. بل يكون التفاته وشهوده واقعاً على الذات الموصوفة بصفات الكمال، المنعوتة بنعوت الجلال. فحينئذ يكون شهوده واقعاً على الذات والصفات جميعاً.

ولا ريب أن هذه فوق مشهد الصفة الواحدة أو الصفات.

ولكن يقال: الشهود لا يقع على الصفة المجردة. ولا يصح تجردها في الخارج ولا في الذهن. بل متى شهد الصفة شهد قيامها بالموصوف ولا بد، فما هذا الشهود الذاتي الذي هو فوق الشهود الوصفي؟.

والأمر يرجع إلى شيء واحد. وهو أن من كان بصفات الله أعرف. ولها أثبت، ومعارض الإثبات منتف عنده ــ كان أكمل شهوداً. ولهذا كان أكمل الخلق شهوداً من قال «لا أحصي ثناء عليك. أنت كما أثنيت على نفسك» ولكمال معرفته بالأسماء والصفات: استدل بما عرفه منها على أن الأمر فوق ما أحصاه وعلمه.

فشهد الصفات: مشهد الرسل والأنبياء وورثتهم، وكل من كان بها أعرف كان بالله أعلم. وكان مشهده بحسب ما عرف منها. وليس للعبد في الحقيقة مشاهدة ولا مكاشفة، لا للذات ولا للصفات. أعني مشاهدة عيان وكشف عيان. وإنما هو مزيد إيمان وإيقان.

ويجب التنبه والتنبيه ههنا على أمر. وهو: أن المشاهدة نتائج العقائد. فمن كان معتقده ثابتاً في أمر من الأمور. فإنه إذا صفت نفسه وارتاضت، وفارقت الشهوات والرذائل، وصارت روحانية: تجلت لها صورة معتقدها كما اعتقدته. وربما قوي ذلك التجلي حتى يصير كالعيان، وليس به. فيقطع الغلط من وجهين.

أحدهما: ظن أن ذلك ثابت في الخارج. وإنما هو في الذهن، ولكن لما صفا

الارتباض[1] .وانجلت عنه ظلمات الطبع. وغاب بمشهوده عن شهوده. واستولت عليه أحكام القلب، بل أحكام الروح ـ ظن أنه الذي ظهر له في الخارج، ولا تأخذه في ذلك لومة لائم. ولو جاءته كل آية في السموات والأرض. وذلك عنده بمنزلة من عاين الهلال ببصره جهرة. فلو قال له أهل السموات والأرض: لم تره. لم يلتفت إليهم.

ولعمر الله إنا لا نكذبه فيما أخبر به عن رؤيته، ولكن إنما نوقن أنه إنما رأى صورة معتقده في ذاته ونفسه، لا الحقيقة في الخارج. فهذا أحد الغلطين.

وسببه: قوة ارتباط حاسة البصر بالقلب. فالعين مرآة القلب شديدة الاتصال به. وتنضم إلى ذلك قوة الاعتقاد، وضعف التمييز، وغلبة حكم الهوى والحال على العلم. وسماعه من القوم: أن العلم حجاب.

والغلط الثاني : ظن أن الأمر كما اعتقده، وأن ما في الخارج مطابق لاعتقاده.

فيتولد من هذين الغلطين مثل هذا الكشف والشهود[2].

ولقد أخبر صادق الملاحدة، القائلين بوحدة الوجود: أنهم كشف لهم أن الأمر كما قالوه. وشهدوه في الخارج كذلك عياناً. وهذا الكشف والشهود: ثمرة اعتقادهم ونتيجته. فهذه إشارة ما إلى الفرقان في هذا الموضع. والله أعلم.

(درجات المشاهدة)

قال «وهي على ثلاث درجات:

---

(١) رياضتهم بالجوع وتعذيب النفس بتكليفها من الآصار والأغلال والرهبانية: ما يضاد الطبع والفطرة البشرية.فلذلك يحصل لها في تلك الحال خيالات وهمية هسترية، تمكن الشيطان من أن يقنعها بأنها حقائق.ولو كانت رياضات تصفي النفوس لهدى الله إليها أحب خلقه إليه وخاتم رسله صلى الله عليه وسلم وعلى آله.

(٢) كان الأولى أن يقال: مثل هذا الكذب والتضليل والتمويه على الأغنام.

الدرجة الأولى: مشاهدة معرفة، تجري فوق حدود العلم، في لوائح نور الوجود. منيخة بفناء الجمع».

هذا بناء على أصول القوم، وأن المعرفة فوق العلم. فإن «العلم» عندهم هو إدراك المعلوم، ولو ببعض صفاته ولوازمه. و«المعرفة» عندهم إحاطة بعين الشيء على ما هو به — كما حدها الشيخ — ولا ريب أنها — بهذا الاعتبار — فوق العلم. لكن — على هذا الحد — لا يتصور أن يعرف الله أحد من خلقه ألبتة. وسيأتي الكلام على هذا الحد في موضعه إن شاء الله تعالى. وليست «المعرفة» عند القوم مشروطة بما ذكروا. وسنذكر كلامهم إن شاء الله.

وقد ذكر بعضهم: أن أعمال الأبرار: بالعلم. وأعمال المقربين: بالمعرفة.

وهذا كلام يصح من وجه. ويبطل من وجه. فالأبرار، والمقربون: عاملون بالعلم، واقفون مع أحكامه. وإن كانت معرفة المقربين أكمل من معرفة الأبرار. فكلاهما أهل علم ومعرفة. فلا يسلب الأبرار المعرفة. ولا يستغني المقربون عن العلم. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل «إنك تأتي قوماً أهل كتاب. فليكن أولَ ما تدعوهم إليه: شهادة أن لا إله إلا الله. فإذا هم عرفوا الله. فأخبرهم: أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة» فجعلهم عارفين بالله قبل إتيانهم بفرض الصلاة والزكاة، بل جعلهم في أول أوقات دخولهم في الإسلام عارفين بالله. ولا ريب أن هذه المعرفة ليست كمعرفة المهاجرين والأنصار. فالناس متفاوتون في درجات المعرفة تفاوتاً بعيداً.

قوله «في لوائح نور الوجود» يعني: أن شواهد المعرفة بوارق تلوح من نور الوجود. و«الوجود» عند الشيخ ثلاث مراتب: وجود علم، ووجود عين، ووجود مقام. كما سيأتي شرحه في موضعه إن شاء الله تعالى.

وهذه «اللوائح» التي أشار إليها: تلوح في المراتب الثلاثة. وقد ذكروا عن الجنيد، أنه قال: علم التوحيد مباين لوجوده، ووجوده مباين لعلمه.

ومعنى ذلك: أن العبد قد يصح له العلم بانفراد الحق في ذاته وصفاته وأفعاله علماً جازماً، لا يشك ولا يرتاب فيه، ولكن إذا اختلفت عليه الأسباب، وتقاذفت به أمواجها لم يثبت قلبه في أوائل الصدمات، ولم يبادر إذ ذاك إلى رؤية الأسباب كلها من «الأول» الذي دلت على وحدانيته وأوليته البراهين القطعية، والمشاهدة الإيمانية. فهذا عالم بالتوحيد، غير واجد لمقامه، ولا متصف بحال أكسبه إياها التوحيد. فإذا وجد قلبه ــ وقت اختلاف الأحوال وتباين الأسباب ــ واثقاً بربه، مقبلا عليه، مستغرقا في شهود وحدانيته في ربوبيته وإلهيته. فإنه وحده هو المنفرد بتدبير عباده ــ فقد وجد مقام التوحيد وحاله.

وأهل هذا المقام متفاوتون في شهوده تفاوتاً عظيماً: من مُدْرِك لما هو فيه متنعم متلذذ في وقت دون وقت، ومن غالب عليه هذه الحال. ومن مستغرق غائب عن حظه ولذته بما هو فيه من وجوده. فنور الوجود قد غشى مشاهدته لحاله. ولم يصل إلى مقام الجمع، بل قد أناخ بفنائه. و«الوجود» عنده هو حضرة الجمع، ويسمى «حضرة الوجود».

قوله «منيخة بفناء الجمع» يعني: قد شارفت مشاهدته لحاله منزل الجمع، وأناخت به، وتهيأ لدخوله. وهذه استعارة. فكأنه مَثَّل المشاهد بالمسافر، ومَثَّل مشاهدته بناقته التي يسافر عليها. فإنها الحاملة له، وشبه «حضرة الجمع» بالمنزل والدار، وقد أناخ المسافر بفنائها. وهذا إشارة منه إلى إشرافه عليها، وأن نور الوجود لا يلوح إلا منها.

قال «**الدرجة الثانية:** مشاهدة معاينة. تقطع حبال الشواهد. وتلبس نعوت القدس. وتُخْرِس ألسنة الإشارات».

إنما كانت هذه الدرجة أعلى مما قبلها، لأن تلك الدرجة مشاهدة بَرْق عن العلم النظري بالتوحيد. وتمكنت في وجود التوحيد، حتى صار صاحبها يرى الأسباب كلها عن واحد متقدم عليها. لا أول لوجوده، حالا وذوقا. وأناخ

بفناء الجمع ليتبوأه منزلا لتوحيده. ولكنه بعدُ لم يكمل استغراقه عن شهود رسمها بالكلية. فشواهد الرسوم بعدُ معه. وصاحب هذه الدرجة: قد انقطعت عنه حبال الشواهد، وتمكن في مقام المشاهدة. وتطهر من نعوت النفس، ولبس نعوت القدس. فتطهر من الالتفات إلى غير مشهوده. فخرس لذلك لسانه عن الإشارة إلى ما هو فيه. فهذه المشاهدة عنده فوق «مشاهدة المعرفة» لأن تلك من لوائح نور الوجود. وهذه مشاهدة الوجود نفسه، لا بوارق نوره. فهي أعلى. لأنها مشاهدة عيان. والعيان والمعاينة: أن تقع في العين.

وقد عرفت أن هذا مستحيل في الدنيا. ومن جوزه فقد أخطأ أقبح الخطإ، وتعدى مقام الرسل. وإنما غاية ما يصل إليه العارف: مزيد إيمان و يقين، بحيث يعبد الله كأنه يراه. لقوة يقينه وإيمانه بوجوده وأسمائه وصفاته. وأن «الأنوار واللوامع، والبوارق» إنما هي أنوار الإيمان والطاعات: من الذكر، وقراءة القرآن ونحوها. أو هي أنوار استغراقه في مطالعة الأسماء والصفات، وإثباتها والإيمان بها. بحيث يبقى كالمعاين لها. فيشرق على قلبه نور المعرفة. فيظنه نور الذات والصفات.

وتقدم بيان السبب الموقع لهم في ذلك، وأنهم لا يمكن رجوعهم في ذلك إلى المحجوبين الذين غلظ في هذا الباب حجابهم. وكثفت عن إدراكه أرواحهم، وقصرت عنه علومهم ومعارفهم. ولم يكادوا يظفرون بذائق صحيح الذوق يفصل لهم أحكام أذواقهم ومشاهدتهم. و ينزلها منازلها، و يبين أسبابها وعللها. فوجود هذا أعز شيء. والقوم لهم طلب شديد وهمم عالية. ومطلبهم وهممهم — عندهم — فوق مطالب الناس وهممهم [1] فتشهد أرواحهم مقامات المنكر

---

(١) أين مطالب الذين يدعون الناس إلى تقديسهم وعبادتهم من دون الله من مطالب المؤمنين المتقين أولياء الله الذين يعبدونه وحده، ولا يعبدونه إلا بما شرع، فيتحرون طاعة الله وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم؟! والواقع: أن مطلب شيوخ الصوفية أخس مطلب وهمتهم أحط همة. لأنهم إنما يتكلفون في القول و يزوقونه و يقربون باختلاق اصطلاحات فلسفية يونانية هندية، و يتظاهرون بإجهاد أنفسهم في مشاق الأعمال: ليخلبوا عقول العامة فيتبؤوا، بذلك من الرياسة ما يدعوه =

عليهم وسفولها، واستغراقه في حظوظه وأحكام نفسه وطبيعته. فلا تسمح نفوسهم بقبول قوله، والرجوع إليه. فلو وجدوا عارفاً ذا قرآن وإيمان ينادي القرآن والإيمان على معرفته. وتدل معرفته على مقتضى الإيمان والقرآن، مُحَكِّماً للوحي على الذوق، مستخرجاً أحكام الذوق من الوحي. ليس فظاً ولا غليظاً، ولا مدعياً ولا محجوباً بالوسائل عن الغايات. إشارته دون مقامه، ومقامه فوق إشارته. إن أشار أشار بالله، مستشهداً بشواهد الله، وإن سكت سكت بالله، عاكفاً بسره وقلبه على الله ــ فلو وجدوا مثل هذا لكان الصادقون أسرع إليه من النار في يابس الحطب والوقود [1] والله المستعان.

قوله «وقطع حبال الشواهد» شبه الشواهد بالحبال التي تجذب العبد إلى مطلوبه. وهذا إنما يكون مع الغيبة عنه. فإذا صار الأمر إلى العيان: انقطعت حينئذ حبال الشواهد بحكم المعاينة.

قوله «وتلبس نعوت القدس» القدس: هو النزهة والطهارة، و«نعوت القدس» هي صفاته. فيلبسه الحق سبحانه من تلك النعوت ما يليق به. واستعار لذلك لفظة «اللبس» فإن تلك الصفات خِلَع. وخِلَعُ الحق سبحانه وتعالى يُلبسها من يشاء من عبادة.

وهذا موضع يتوارد عليه الموحدون والملحدون. فالموحد يعتقد: أن الذي ألبسه الله إياه هو صفات جَمَّلَ الله بها ظاهره وباطنه. وهي صفات مخلوقه ألبِسَتْ عبداً مخلوقاً. فكَسَى عبده حلة من حلل فضله وعطائه.

والملحد يقول: كساه نفسَ صفاته. وخلع عليه خلعة من صفات ذاته، حتى صار شبيها به، بل هو هو. ويقولون: الوصول هو التشبه بالإله على قدر

= إليه شيطان استكبارهم على الله وعلى شرائعه، كما أخبر الله عنهم في سورة النحل وغيرها.

(١) فما لهم أشد كانوا أشد الناس عداوة لشيخ الإسلام ابن تيمية ولمن قبله من أئمة الهدى حتى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولمن بعده. وهل كان أبو جهل وإخوانه إلا الحمس الصوفية؟..

الطاقة. وبعضهم يلطف هذا المعنى، ويقول: بل يتخلق بأخلاق الرب. ورووا في ذلك أثراً باطلاً «تخلقوا بأخلاق الله».

وليس ههنا غير التعبد بالصفات الجميلة، والأخلاق الفاضلة التي يحبها الله، ويخلقها لمن يشاء من عباده. فالعبد مخلوق، وخلعته مخلوقة، وصفاته مخلوقة. والله سبحانه وتعالى بائن بذاته وصفاته عن خلقه. لا يمازجهم ولا يمازجونه. ولا يحل فيهم ولا يحلون فيه. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قال «**الدرجة الثالثة:** مشاهدة جمع. تجذب إلى عين الجمع. مالكة لصحة الورود. راكبة بحر الوجود».

صاحب هذه الدرجة: أثبت ــ عند الشيخ ــ في مقام المشاهدة. وأمكن في مقام الجمع، الذي هو حضرة الوجود. وأملك لحمل ما يرد عليه في مقامه من أنواع الكشوفات والمعارف. ولذلك كانت مشاهدته مالكة لصحة الورود، أي تشهد لنفسها بصحة ورودها إلى حضرة الجمع. وتشهد الأشياء كلها لها بالصدق. ويشهد المشهود أيضاً لها بذلك. فلا يبقى عندها احتمال شك ولا ريب.

وهذا أيضاً مورد للملحد والموحد.

فالملحد يقول: مشاهدة الجمع هي مشاهدة الوجود الواحد، الجامع لجميع المعاني والصور، والقوى والأفعال والأسماء. «وحضرة الجمع» عنده: هي حضرة هذا الوجود. ومشاهدة هذا الجمع تجذب إلى عينه.

قال: وصفة هذا الجذب: أن يحل الحق تعالى عَقْد خليقته بيد حقيقته، فيرجع النور الفائض على صورة خليفته إلى أصله، ويرجع العبد إلى عدميته. فيبقى الوجود للحق، والفناء للخلق. ويقيم الحق تعالى وصفاً من أوصافه، نائباً عنه في استجلاء ذاته. فيكون الحق هو الشاهد ذاته بذاته، في طور من أطوار ظهوره. وهي مرتبة عبده. فإذا ثَبَّت الحق تعالى عبده بعد نفيه ومحوه، وأبقاء

بعد فنائه، فعاد كما يعود السكران إلى صحوه ـــ وجد في ذاته أسرار ربه، وطور صفاته، وحقائق ذاته، ومعالم وجوده، ومطارح أشعة نوره. ووجد خليقته أسماء مسمى ذاته، وعوده إليه. فيرى العبد ثبوت ذلك الاسم في حضرة سائر الأسماء المشيرة بدلالتها إلى الوجود المنزه الأصل، الموهم الفرع. فيؤدي استصحاب النظر إلى أصله: أن الفرع لم يفارقه هو إلا بشكله. والشكل ـــ على اختلاف ضروبه ـــ فمعنى عدمي لتعين إمكانه في وجوبه.

فانظر ما في هذا الكلام من الإلحاد والكفر الصراح. وجعل عين المخلوق نفس عين الخالق، وأن الرب سبحانه أقام نفس أوصافه نائبة عنه استجلاء ذاته، وأنه شاهد ذاته بذاته في مراتب الخلق، وأن الإنسان إذا صحا من سكره وجد في ذاته حقائق ذات الرب. ووجد خليقته أسماء مسمى ذاته، فيرى ثبوت ذلك الاسم في حضرة سائر الأسماء، المشيرة بدلالتها إلى الوجود «المنزه الأصل» يعني عن الانقسام والكثر «الموهم الفرع» يعني الذي يوهم فروعه وتكثر مظاهره، واختلاف أشكاله: أنه متعدد. وإنما هو وجود واحد. والأشكال على اختلاف ضروبها أمور عدمية. لانها ممكنة. وإمكانها يفنى في وجوبها، فلم يبق إلا وجوب واجب الوجود. وهو واحد. وإن اختلفت الاشكال التي ظهر فيها، والاسماء التي أشارت إليه.

فالاتحادي يشاهد وجوداً واحداً، جامعاً لجميع الصور والأنواع والأجناس، فاض عليها كلها. فظهر فيها بحسب قوابلها واستعداداتها.

وذلك الشهود يجذبه إلى انحلال عزمه عن التقيد بمعبود معين، أو عبادة معينة. بل يبقى معبوده الوجود المطلق الساري في الموجودات بأي معنى ظهر. وفي أي ماهية تحقق. فلا فرق عنده بين السجود للصنم والشمس والقمر والنجوم وغيرها. كما قال الشاعر القوم[١].

---

(١) هو عمر بن الفارض في التائية.

وإن خر للأحجار في البِيْدِ عاكف ... فلا تَعْدُ بالإنكار بالعصبية
وإن عَبَدَ النارَ المجوسُ وما انطفت ... كما جاء في الأخبار مذ ألْف حَجَّة
فما عبدوا غيري. وما كان قصدُهم ... سواي. وإن لم يظهروا عَقْدَ نِيَّة
وما عقد الزنار حُكماً سوى يدي ... وإن حَلَّ بالإقرار لي. فهي بيعتي

وكما قال عارفهم[1]: واعلم أن للحق في كل معبود وجهاً. يعرفه من عرفه، ويجهله من جهله. فالعارف يعرف مَنْ عَبَدَ، وفي أي صورة ظهر. قال الله: ﴿ وقضى ربك ألاَّ تعبدوا إلا إياه ﴾قال: وما قضى الله شيئاً إلا وقع، وما عُبد غيرٌ لله في كل معبود. فهذا مشهد الملحد.

والموحِد يشاهد ــ بإيمانه و يقينه ــ ذاتاً جامعة للأسماء الحسنى، والصفات العلى، لها كل صفة كمال، وكل اسم حسن. وذلك يجذبه إلى نفس اجتماع همه على الله، وعلى القيام بفرائضه.

والطريق ــ بمجموعها ــ لا تخرج عن هذين السببين، وإن طولوا العبارات، ودققوا الإشارات. فالأمر كله دائر على جمع الهمة على الله، واستفراغ الوسع بغاية النصيحة في التقرب إليه بالنوافل، بعد تكميل الفرائض. فلا تُطوِّل وَلاَ يُطَوِّل عليك.

وشيخ الإسلام مراده بالجمع الجاذب إلى عين الجمع: أمر آخر بين هذا وبين جمع أهل الوحدة وعين جمعهم. لا هو هذا ولا هو هذا. فهو دائر على «الفناء» لا تأخذه فيه لومة لائم. وهو الجمع الذي يدندن حوله. و«عين الجمع» عنده هو تفرد الرب سبحانه بالأزلية وبالدوام، وبالخلق والفعل. فكان ولا شيء. و يكون بعد كل شيء. وهو المكون لكل شيء. فلا وجود في الحقيقة لغيره. ولا فعل لغيره. بل وجود غيره كالخيال والظلال. وفعل غيره في الحقيقة كحركات الأشجار والنبات. وهذا تحقيق «الفناء» في شهود

---

(١) هو ابن عربي الحاتمي في الفصوص.

الربوبية، والأزلية، والأبدية، وَطَيٌّ بساط شهود الأكوان. فإذا ظهر هذا الحكم انمحق وجود العبد في وجود الحق. وتدبيره في تدبير الحق. فصار سبحانه هو المشهود بوجود العبد، متلاش مضمحل كالخيال والظلال.

ولا يستعد لهذا عندهم إلا من اجتمعت إرادته على المراد وحده، حالا لا تكلفاً، وطبعاً لا تطبعاً، فقد تنبعث الهمة إلى أمر وتتعلق به، وصاحبها معرض عن غير مطلبه، متحل به. ولكن إرادة السِوَى كامنة فيه، قد توارى حكمها واستتر، ولما يزل. فإن القلب إذا اشتغل بشيء اشتغالا تاماً توارت عنه إرادته لغيره، والتفاته إلى ما سواه، مع كونه كامناً في نفسه، مادته حاضرة عنده. فإذا وجد فَجْوة وأدنى تَخَلٍّ من شاغله: ظهر حكم تلك الإرادات التي كان سلطان شهوده يحول بينه وبينها. فاذاً الجمع وعين الجمع ثلاث مراتب.

أعلاها: جمع لهم على الله: إرادة ومحبة وإنابة، وجمع القلب والروح والنفس والجوارح على استفراغ الوسع في التقرب إليه بما يحبه ويرضاه، دون رسوم الناس وعوائدهم. فهذا جمع خواص المقربين وساداتهم.

.والثاني: الاستغراق في الفناء في شهود الربوبية. وتفرد الرب سبحانه بالأزلية والدوام، وأن الوجود الحقيقي له وحده. وهذا الجمع دون الجمع الأول بمراتب كثيرة.

والثالث: جمع الملاحدة الإتحادية، وعين جمعهم. وهو جمع الشهود في وحدة الوجود. فعليك بتمييز المراتب، لتسلم من المعاطب. وسيأتي ذكر مراتب الجمع والتمييز بين صحيحها وفاسدها، في آخر باب التوحيد من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى. والله المستعان.

قوله «مالكة لصحة الورود» أي ضامنة لصحة ورودها، شاهدة بذلك مشهوداً لها به. لأنها فوق مشاهدة المعرفة، وفوق مشاهدة المعاينة.

قوله «راكبة بحر الوجود» يعني: تلك المشاهدة راكبة بحر الوجود. فهي في لُجّةِ بحره. لا في أنواره، ولا في بوارقه.

(باب المعاينة)

وقد تقدم الكلام على مراده «بالوجود» وأنه وجود علم، ووجود عين، ووجود مقام. وسيأتي تمام الكلام عليه في بابه. إن شاء الله تعالى:

قال شيخ الإسلام «(باب المعاينة) قال الله تعالى: ﴿ألم تَرَ إلى رَبِّكَ كيف مَدَّ الظِّلَّ؟﴾[1]».

قلت «المعاينة» مفاعلة من العِيان. وأصلها من الرؤية بالعين. يقال: عاينه إذا وقعت عينه عليه. كما يقال: شافهه، إذا كلمه شفاهاً، وواجهه: إذا قابله بوجهه. وهذا مستحيل في هذه الدار أن يظفر به بشر.

وأما قوله ﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل﴾ فالرؤية واقعة على نفس مَدِّ الظل، لا على الذي مَدَّه سبحانه. كما قال تعالى: ﴿ألم تروا كيف خلقَ الله سبعَ سموات طِبَاقاً؟﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل﴾؟ فهٰهنا أوقع الرؤية على نفس الفعل. وفي قوله ﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل﴾؟ أوقعها في اللفظ عليه سبحانه. والمراد: فعله من مد الظل. هذا كلام عربيٌّ بَيِّنٌ معناه. غير محتمل ولا مجمل، كما قيل في العُزَّى:

كُفرانَكِ اليومَ. لا سبحانكِ إني رأيتُ الله قد أهانَكِ

وهو كثير في كلامهم. يقولون: رأيت الله قد فعل كذا وكذا. والمراد رأيت فعله. فالعيان، والرؤية: واقع على المفعول، لا على ذات الفاعل وصفته، ولا فعله القائم به.

(أنواع المعاينة)

قال صاحب المنازل «المعاينة ثلاث. إحداها: معاينة الأبصار. الثانية: معاينة عين القلب. وهي معرفة عين الشيء على نعته، علماً يقطع الريبة، ولا تشوبه حيرة. الثالثة: معاينة عين الروح. وهي التي تعاين الحق عياناً محضاً.

---

(١) سورة الفرقان الآية ٤٥.

(٢) سورة نوح الآية ١٥.

والأرواح إنما طُهِّرَت وأكرمت بالبقاء لتعاين سَنا الحضرة، وتشاهد بهاء العزة، وتجذب القلوب إلى فناء الحضرة».

جعل الشيخ المعاينة للعين والقلب والروح. وجعل لكل معاينة منها حكماً.

فمعاينة العين: هي رؤية الشيء عياناً، إمَّا بانطباع صورة المرئي في القوة الباصرة، عند أصحاب الانطباع، وإما باتصال الشعاع المنبسط من العين المتصل بالمرئي، عند أصحاب الشعاع، وإمَّا بالنسبة والإضافة الخاصة بين العين وبين المرئي، عند كثير من المتكلمين. والأقوال الثلاثة: لا تخلو عن خطإ وصواب. والحق شيء غيرها، وأن الله سبحانه جعل في العين قوة باصرة، كما جعل في الأذن قوة سامعة، وفي الأنف قوة شامَّة، وفي اللسان قوة ناطقة وقوة ذائقة. فهذه قوى أودعها الله سبحانه في هذه الأعضاء. وجعل بينها وبينها رابطة. وجعل لها أسباباً من خارج، وموانع تمنع حكمها. وكل ما ذكروه من انطباع، ومقابلة، وشعاع، ونسبة، وإضافة: فهو سبب وشرط. والمقتضى هو القوة القائمة بالمحل. وليس الغرض ذكر هذه المسألة. فالمقصود أمر آخر.

وأمَّا معاينة القلب: فهي انكشاف صورة المعلوم له، بحيث تكون نسبته إلى القلب كنسبة المرئي إلى العين. وقد جعل الله سبحانه القلب يبصر ويعمى، كما تبصر العين وكما تعمى. قال تعالى: ﴿فإنَّها لا تَعْمَى الأبصارُ. ولكن تعمى القلوبُ التي في الصُّدورِ﴾[1] فالقلب يرى ويسمع، ويعمى ويصم. وعماه وصممه أبلغ من عمى البصر وصممه.

وأمَّا ما يثبته متأخرو القوم من هذا القسم الثالث ــ وهو رؤيةَ الروح، وسمعها وإرادتها، وأحكامها، التي هي أخص من أحكام القلب ــ فهؤلاء اعتقادهم أن الروح غير النفس والقلب.

ولا ريب أن ههنا أموراً معلومة، وهي: البدن، وروحه القائم به، والقلب

(١) سورة الحج الآية ٤٦.

المشاهَد فيه، وفي سائر الحيوان، والغريزة. وهي القوة العاقلة التي محلها القلب. ونسبتها إلى القلب كنسبة القوة الباصرة إلى العين، والقوة السامعة إلى الأذن. ولهذا تسمى تلك القوة قلباً. كما تسمى القوة الباصرة بصراً. قال تعالى: ﴿ إنَّ في ذلكَ لذكرىٰ لِمنْ كانَ لهُ قلبٌ ﴾[1] ولم يُرِدِ شكل القلب. فإنه لكل أحد وإنما أراد: القوة والغريزة المودعة فيه.

والروح: هي الحاملة للبدن، ولهذه القوى كلها. فلا قوام للبدن ولا لقواه إلا بها. ولها ــ باعتبار إضافتها إلى كل محل ــ حكم واسم يخصها هناك. فإذا أضيفت إلى محل البصر سميت بصراً. وكان لها حكم يخصها هناك. وإذا أضيفت إلى محل السمع سميت سمعاً. وكان لها حكم يخصها هناك. وإذا أضيفت إلى محل العقل ــ وهو القلب ــ سميت قلباً. ولها حكم يخصها هناك، هي في ذلك كله روح.

فالقوة الباصرة والعاقلة والسامعة والناطقة: روح باصرة وسامعة وعاقلة وناطقة. فهي في الحقيقة هذا العاقل، الفاهم المدرك، المحب العارف، المحرك للبدن، الذي هو محل الخطاب والأمر والنهي ــ هو شيء واحد له صفات متعددة بحسب متعلقاته. فإنه يسمى نفساً مطمئنة، ونفساً لوامة، ونفساً أمّارة. وليس هو ثلاثة أنفس بالذات والحقيقة، ولكن هو نفسٌ واحدة لها صفات متعددة.

وهم يشيرون بالنفس إلى الأخلاق والصفات المذمومة. فيقولون: فلان له نفسٌ. وفلان ليس له نفس. ومعلوم: أنه لو فارقته نفسه لمات، ولكن يريدون تجرده عن صفات النفس المذمومة.

والمحققون منهم يقولون: إن النفس إذا تلطفت وفارقت الرذائل صارت

---

(١) سورة الذاريات الآية ٣٧.

روحاً. ومعلوم أنها لم تعدم، ويخلق له مكانها روح لم تكن. ولكن عدمت منها الصفات المذمومة. وصارت مكانها الصفات المحمودة. فسميت روحاً.

وهذا اصطلاح مجرد، وإلا فالله سبحانه وتعالى سماها نفساً في القرآن في جميع أحوالها ـ أمارة ولوامة، ومطمئنة ـ قال تعالى: ﴿ الله يَتَوَفَّى الأنفسَ حينَ مَوْتِهَا ﴾ [1] و يدخل في هذا جميع أنفس العباد، حتى الأنبياء. وسماها رسول الله صلى الله عليه وسلم «روحاً» على الإطلاق ـ مؤمنة كانت أو كافرة، بَرَّة أو فاجرة ـ كقوله «إن الروح إذا قُبض تبعه البصر» وقوله: «إن الله قبض أرواحنا حيث شاء. وردها حيث شاء» وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث قبض الروح وصفته «إن كان مؤمناً كان كذا وكذا. وإن كان كافراً كان كذا وكذا» فسمى المقبوض «روحاً» كما سماه الله في كتابه «نفسا» وهذا المقبوض والمتوفَّى شيء واحد، لا ثلاثة ولا اثنان. وإذا قبضْ تبعته القوى كلها: العقل، وما دونه. لأنه كان حامل الجميع ومَرْكَبه.

إذا عرفت هذا، فالمعاينة نوعان: معاينة بصر، ومعاينة بصيرة. فمعاينة البصر: وقوعه على نفس المرئي، أو مُثاله الخارجي، كرؤية مثال الصورة في المرآة والماء. ومعاينة البصيرة: وقوع القوة العاقلة على المثال العلمي المطابق للخارجي. فيكون إدراكه له بمنزلة إدراك العين للصورة الخارجية. وقد يقوى سلطان هذا الإدراك الباطن، بحيث يصير الحكم له، و يقوى استحضار القوة العاقلة لمدركها، بحيث يستغرق فيه. فيغلب حكم القلب على حكم الحس والمشاهدة. فيستولي على السمع والبصر. بحيث يراه، و يسمع خطابه في الخارج. وهو في النفس والذهن. لكن لغلبة الشهود، وقوة الاستحضار، وتمكن حكم القلب واستيلائه على القوة: صار كأنه مرئي بالعين، مسموع بالأذن. بحيث لا يشك المدرك ولا يرتاب في ذلك ألبتة. ولا يقبل عذلاً.

وحقيقة الأمر: أن ذلك كله شواهد وأمثلة علمية، تابعة للمعتقَد. فذلك

---

(١) سورة الزمر الآية ٤٢.

الذي أدرك بعين القلب والروح: إنما هو شاهد دال على الحقيقة. وليس هو نفس الحقيقة. فإن شاهِدَ نور جلال الذات في قلب العبد ليس هو نفس نور الذات الذي لا تقوم له السموات والأرض. فإنه لو ظهر لها لتدكدكت، ولأصابها ما أصاب الجبل. وكذلك شاهِدُ نور العظمة في القلب: إنما هو نور التعظيم والإجلال، لا نور نفس المعظَّم ذي الجلال والإكرام.

وليس مع القوم إلا الشواهد، والأمثلة العلمية، والرقائق التي هي ثمرة قرب القلب من الرب، وأنسه به، واستغراقه في محبته وذكره، واستيلاء سلطان معرفته عليه. والرب تبارك وتعالى وراء ذلك كله. منزه مقدس عن اطلاع البشر على ذاته، أو أنوار ذاته. أو صفاته، أو أنوار صفاته. وإنما الشواهد التي تقوم بقلب العبد، كما يقوم بقلبه شاهد من الآخرة والجنة والنار، وما أعد الله لأهلها.

وهذا هو الذي وجده عبدالله بن حزام الأنصاري يوم أحد، لما قال «واهاً لريح الجنة! إني أجد والله ريحها دون أحد» ومن هذا قوله صلى الله عليه وسلم «إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا. قالوا: وما رياض الجنة؟ قال: حِلَق الذكر» ومنه قوله «ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة[1]» فهو روضة لأهل العلم والإيمان، لما يقوم بقلوبهم من شواهد الجنة، حتى كأنها لهم رأي عين. وإذا قعد المنافع هناك لم يكن ذلك المكان في حقه روضة من رياض الجنة، ومن هذا قوله صلى الله عليه وسلم «الجنة تحت ظلال السيوف».

فالعمل: إنما هو على الشواهد. وعلى حسب شاهد العبد يكون عمله. ونحن نشير بعون الله وتوفيقه إلى الشواهد، إشارة يعلم بها حقيقة الأمر.

---

(١) هذا الحديث واقعة حال يصف فيه الرسول صلى الله عليه وسلم ماجلا الله له في ذلك الوقت الذي قام يخطب فيه يوم موت ابنه إبراهيم، وصادف يوم كسوف الشمس. فانتهز اليهود الفرصة، وحاولوا الفتنة فأشاعوا: أنها كسفت لموت إبراهيم. فغضب صلى الله عليه وسلم لربه أشد غضب. فجلا الله له ما جلى فأراه الجنة في هذا الحين ما بين بيته ومنبره. ودعوى أنها بقيت كذلك روضة من الجنة لا يقوم عليها دليل.

فأول شواهد السائر إلى الله والدار الآخرة: أن يقوم به شاهد من الدنيا وحقارتها، وقلة وفائها، وكثرة جفائها، وخسة شركائها، وسرعة انقضائها. ويرى أهلها وعشاقها صرعى حولها، قد بدّعت بهم[1]، وعذبتهم بأنواع العذاب، وأذاقتهم أمرَّ الشراب. أضحكتهم قليلاً، وأبكتهمَ طويلاً. سقتهم كؤوس سمها، بعد كؤوس خمرها. فسكروا بحبها. وماتوا بهجرها.

فإذا قام بالعبد هذا الشاهد منها: ترحل قلبه عنها. وسافر في طلب الدار الآخرة[2] وحينئذ يقوم بقلبه شاهد من الآخرة ودوامها، وأنها هي الحيوان حقاً. فأهلها لا يرتحلون منها. ولا يظعنون عنها. بل هي دار القرار، ومحط الرحال، ومنتهى السير. وأن الدنيا بالنسبة إليها ــ كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ــ «ما الدنيا في الآخرة إلا كما يجعل أحدُكم إصبعه في الْيَمِّ، فلينظر بِمَ ترجع؟» وقال بعض التابعين: ما الدنيا في الآخرة إلا أقل من ذرة واحدة في جبال الدنيا.

ثم يقوم بقلبه شاهدَ من النار، وتوقدها واضطرامها. وبُعد قَعْرها، وشدة حرها، وعظيم عذاب أهلها. فيشاهدهم وقد سِيقوا إليها سُودَ الوجوه، زرْق العيون، والسلاسل والأغلال في أعناقهم. فلما انتهوا إليها: فُتِّحت في وجوههم أبوابها. فشاهدوا ذلك المنظر الفظيع، وقد تقطعت قلوبهم حسرة وأسفاً ﴿ ورأى المجرمونَ النَّار فظنوا أنَّهم مواقِعُوها. ولم يجِدُوا عنها مَصْرِفا ﴾[3] فأراهم شاهد الإيمان، وهم إليها يُدفعون. وأتى النداء من قبل رب العالمين ﴿ وقفوهم إنهم

---

(١) أخلفت ظنونهم.

(٢) وهل له طريق يسافر منه إلى الآخرة إلا من الدنيا وأموالها وأزواجها وأبنائها وحرثها وزرعها وغناها وفقرها وكل ما تفضل الله رب الإنسان المؤمن الشاكر الصابر وأعطاه من نعم قدرها قدرها. وصبر نفسه معه في يقظة وتثبيت فأحسن الانتفاع بها. وكان من الصابرين الشاكرين؟!.

(٣) سورة الكهف الآية ٥٣.

مسئولون﴾[1] ثم قيل لهم: ﴿هذه النار التي كنتم بها تكذبون * أفسحر هذا؟ أم أنتم لا تبصرون؟ اصْلَوْها فاصبروا، أوْ لا تصبروا سواء عليكم. إنما تجزون ما كنتم تعملون﴾[2] فيراهم شاهد الإيمان. وهم في الحميم، على وجوههم يُسْحَبون. وفي النار كالحطب يُسْجَرون ﴿لهم من جهنم مِهاد ومن فوقهم غَواشٍ﴾[3] فبئس اللحاف وبئس الفراش. وإن استغاثوا من شدة العطش ﴿يغاثوا بماء كالمُهْلِ يَشْوِي الوجوه﴾[4] فإذا شربوه قَطَّع أمعاءهم في أجوافهم، وصَهَر ما في بطونهم. وشرابهم الحميم. وطعامهم الزقوم ﴿لا يُقْضَى عليهم فيموتوا. ولا يُخَفَّفُ عنهم من عذابها. كذلك نجزي كل كفور * وهم يَصْطَرِخونَ فيها: ربنا أخرجنا نعمل صالحاً غير الَّذي كنّا نعمل، أو لم نُعَمِّركم ما يتذكّر فيه مَنْ تذكر؟ وجاءكم النذير. فذوقوا فما للظالمينَ مِنْ نصير﴾[5].

فإذا قام بقلب العبد هذا الشاهد: انخلع من الذنوب والمعاصي، واتباع الشهوات. ولبس ثياب الخوف والحذر. وأخصب قلبه من مطر أجفانه. وهان عليه كل مصيبة تصيبه في غير دينه وقلبه.

وعلى حسب قوة هذا الشاهد يكون بعده من المعاصي والمخالفات. فيذيب هذا الشاهد من قلبه الفضلات، والمواد المهلكة، وينضجها ثم يخرجها. فيجد القلبُ لذة العافية وسرورها.

فيقوم به بعد ذلك: شاهد من الجنة، وما أعد الله لأهلها فيها، مما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فضلا عما وصفه الله لعباده على لسان رسوله من النعيم المفصل، الكفيل بأعلى أنواع اللذة، من المطاعم والمشارب، والملابس والصور، والبهجة والسرور. فيقوم بقلبه شاهد دار قد جعل الله النعيم المقيم الدائم بحذافيره فيها. تربتها المسك، وحَصْباؤها الدُّرّ، وبناؤها

---

(1) سورة الصافات الآية ٢٤.
(2) سورة الطور الآية (١٤-١٦).
(3) سورة الاعراف الآية ٤١.
(4) سورة الكهف الآية ٢٩.
(5) سورة فاطر الآية (٣٦-٣٧).

لَبِن الذهب والفضة، وقَصَب اللؤلؤ. وشرابها أحلى من العسل، وأطيب رائحة من المسك، وأبرد من الكافور، وألذ من الزنجبيل. ونساؤها لو برز وجه إحداهن في هذه الدنيا لغلب على ضوء الشمس. ولباسهم الحرير من السندس والإستبرق. وخدمهم وُلْدان كاللؤلؤ المنثور. وفاكهتهم دائمة، لا مقطوعة ولا ممنوعة، وفُرش مرفوعة. وغذاؤهم لحم طير مما يشتهون. وشرابهم عليه خمرة لا فيها غَوْل ولا هم عنها يُنْزَفون. وخضرتهم فاكهة مما يتخيرون. وشاهدهم حور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون. فهم على الأرائك متكئون، وفي تلك الرياض يُحْبَرون. وفيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين. وهم فيها خالدون.

فإذا انضم إلى هذا الشاهد: شاهد يوم المزيد، والنظر إلى وجه الرب جل جلاله، وسماع كلامه منه بلا واسطة. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم «بينا أهلُ الجنة في نعيمهم، إذ سطع لهم نور. فرفعوا رؤوسهم. فإذا الرب تعالى قد أشرف عليهم من فوقهم. وقال: يا أهل الجنة، سلام عليكم — ثم قرأ قوله تعالى: ﴿ سلام قولاً مِنْ رب رحيم ﴾[1] — ثم يتوارى عنهم. وتبقى رحمته وبركته عليهم في ديارهم».

فإذا انضم هذا الشاهد إلى الشواهد التي قبله: فهناك يسير القلب إلى ربه أسرع من سير الرياح في مهابّها، فلا يلتفت في طريقه يميناً ولا شمالاً.

هذا. وفوق ذلك: شاهد آخر تضمحل فيه هذه الشواهد، ويغيب به العبد عنها كلها. وهو شاهد جلال الرب تعالى، وجماله وكماله، وعزه وسلطانه، وقيوميته وعلوه فوق عرشه، وتكلمه بكتبه وكلمات تكوينه، وخطابه لملائكته وأنبيائه.

فإذا شاهده شاهد بقلبه قيوماً قاهراً فوق عباده، مستوياً على عرشه، منفرداً بتدبير مملكته، آمراً ناهياً، مرسلاً رسله، ومنزلاً كتبه. يرضى ويغضب،

---

(١) سورة يس الآية ٥٨.

و يثيب و يعاقب. و يعطي ويمنع، و يعز و يذل. ويحب و يغضب. و يرحم إذا استُرْحِم، و يغفر إذا استُغْفِر، و يعطي إذا سئل، ويجيب إذا دُعي، و يقيل إذا استقيل. أكبر من كل شيء. وأعظم من كل شيء. وأعز من كل شيء. وأقدر من كل شيء. وأعلم من كل شيء. وأحكم من كل شيء. فلو كانت قوى الخلائق كلهم على واحد منهم، ثم كانوا كلهم على تلك القوة. ثم نسبت تلك القوى إلى قوة البعوضة بالنسبة إلى قوة الأسد. ولو قدر جمال الخلق كلهم على واحد منهم. ثم كانوا كلهم بذلك الجمال. ثم نسب إلى جمال الرب تعالى لكان دون سراج ضعيف بالنسبة إلى عين الشمس، ولو كان علم الأولين والآخرين على رجل منهم. ثم كان كل الخلق على تلك الصفة. ثم نسب إلى علم الرب تعالى لكان ذلك بالنسبة إلى علم الرب كنقْرة عصفور في بحر[1]. وهكذا سائر صفاته، كسمعه وبصره، وسائر نعوت كماله. فإنه يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات، على تفنن الحاجات. فلا يشغله سمع عن سمع. ولا تُغْلِطه المسائل. ولا يتبرم بإلحاح الملحين. سواء عنده من أسَرَّ القول ومن جهر به. فالسر عنده علانية. والغيب عنده شهادة. يرى دبيب النملة السوداء، على الصخرة الصماء، في الليلة الظلماء. و يرى نياط عروقها، ومجاري القوت في أعضائها. يضع السماوات على إصبع من أصابع يده، والأرض على إصبع، والجبال على إصبع، والشجر على إصبع، والماء على إصبع. و يقبض سماواته بإحدى يديه، والأرضين باليد الأخرى. فالسماوات السبع في كَفِّه كخردلة في كف العبد. ولو أن الخلق كلهم من أولهم إلى آخرهم قاموا صفاً واحداً ما أحاطوا بالله عز وجل. لو كشف الحجاب عن وجهه لأحرقت سُبحانه ما انتهى إليه بصره من خلقه.

فإذا قام بقلب العبد هذا الشاهد: اضمحلت فيه الشواهد المتقدمة، من غير أن تعدم. بل تصير الغلبة والقهر لهذا الشاهد. وتندرج فيه الشواهد كلها. ومن

(١) بل ولا يصح أن تنسب ولا أن تقاس مطلقاً.

هذا شاهده: فله سلوك وسير خاص. ليس لغيره ممن هو عن هذا في غفلة، أو معرفة مجملة.

فصاحب هذا الشاهد: سائر إلى الله في يقظته ومنامه، وحركته وسكونه وفطره وصيامه، له شأن وللناس شأن. هو في واد والناس في واد.

خليليَّ، لا والله، ما أنا منكما إذا عَلَم من آلِ لَيْلَى بدا ليا

والمقصود: أن العيان والكشف والمشاهدة في هذه الدار: إنما تقع على الشواهد والأمثلة العلمية. وهو المثل الأعلى الذي ذكره سبحانه في ثلاثة مواضع من كتابه: في سورة النحل. وسورة الروم. وسورة الشورى، وهو ما يقوم بقلوب عابديه ومحبيه، والمنيبين إليه من هذا الشاهد. وهو الباعث لهم على العبادة والمحبة، والخشية والإنابة وتفاوتهم فيه لا ينحصر طرفاه. فكل منهم له مقام معلوم لا يتعداه. وأعظم الناس حظاً ذلك معترف بأنه لا يحصي ثناء عليه سبحانه، وأنه فوق ما يثني عليه المثنون، وفوق ما يحمده الحامدون، كما قيل:

وما بلغ المهدون نحوك مِدْحة وإن أطنبوا، إن الذي فيك أعظم
لك الحمد كل الحمد. لا مبدأ له ولا منتهى. والله بالحمد أعلم

وطهارة القلب، ونزاهته من الأوصاف المذمومة، والإرادات السفلية، وخلوه وتفريغه من التعلق بغير الله سبحانه: هو كرسي هذا الشاهد، الذي يجلس عليه. ومقعد الذي يتمكن فيه. فحرام على قلب متلوث بالخبائث والأخلاق الرديئة والصفات الذميمة، متعلق بالمرادات السافلة: أن يقوم به هذا الشاهد، وأن يكون من أهله.

نزه فؤادك عن سوانا. وائتنا فجنابنا حِلٌّ لكل مُنَزَّه
والصبر طِلَّسْم لكنز لقائنا مَنْ حَلَّ ذا الطلسم فاز بكنزه

إذا طلعت شمس التوحيد، وباشرت جوانبها الأرواح، ونورُها البصائر، تجلت بها ظلمات النفس والطبع. وتحركت بها الأرواح في طلب من ليس

كمثله شيء وهو السميع البصير. فسافر القلبُ في بيداء الأمر. ونزل منازل العبودية، منزلاً منزلاً. فهو ينتقل من عبادة إلى عبادة، مُقيم على معبود واحد. فلا تزال شواهد الصفات قائمة بقلبه، توقظه إذا رقد، وتذكره إذا غفل، وتحدو به إذا سار، وتقيمه إذا قعد، إن قام بقلبه شاهدٌ من الربوبية والقيومية رأى أن الأمر كله لله. ليس لأحد معه من الأمر شيء ﴿ما يفتح الله للناسِ من رحمةٍ فلا مُمسكَ لها. وَمَا يُمْسِكْ فلا مُرْسِل لهُ مِنْ بعدهِ. وهو العزيز الحكيم * يا أيُّها الناس، اذكروا نعمةَ الله عليكم. هَلْ مِنْ خالقٍ غيرُ الله يرزقكم مِنَ السَّماء والأرض؟ لا إله إلا هو. فأنَّى تُؤفكون؟﴾[1] ﴿وإن يمسَسْكَ الله بضُرٍّ فلا كاشف له إلا هو. وإنْ يُرِدْكَ بخيرٍ فلا رَادَّ لِفَضْله. يصيبُ بهِ مَنْ يشاء مِنْ عبادهِ. وَهُوَ الغفور الرحيم﴾[2] ﴿ولَئِن سَألتهُمْ: مَنْ خَلق السَّمواتِ والأرض؟ ليَقُولُنَّ: الله، قلْ أفرأيتم ما تدعونَ مِنْ دونِ اللهِ؟ إنْ أرادنيَ الله بضُرٍّ: هل هُنَّ كاشفاتُ ضرهِ؟ أو أرادني برحمةٍ هلْ هُنَّ ممسكاتُ رحمتهِ؟ قل: حسبي اللهُ. عليه يتوكل المتوكلونَ﴾[3] ﴿قل: لمن الأرض ومَنْ فيها، إنْ كُنْتُمْ تَعلمونَ؟ * سَيقولونَ: للهِ. قلْ أفلا تذكرون؟ * قل: من ربّ السماواتِ السبعِ وربّ العرشِ؟ * سيقولونَ: للهِ. قلْ: أفلا تتقون؟ * من بيدهِ مَلَكوتُ كُلِّ شيء، وهو يُجير ولا يُجار عليهِ، إنْ كنتم تعلمونَ؟ * سيقولونَ: لله، قلْ: فأنَّى تُسْحَرون؟﴾[4].

وإن قام بقلبه شاهد من الإلهية: رأى في ذلك الشاهد الأمر والنهي؛ والنبوات، والكتب والشرائع، والمحبة والرضى، والكراهة والبغض، والثواب والعقاب. وشاهدَ الأمر نازلاً ممن هو مستوٍ على عرشه، وأعمالُ العباد صاعدة إليه، ومعروضة عليه. يَجزي بالإحسان منها في هذه الدار وفي العقبى نَضْرة وسروراً، ويَقْدِم إلى ما لم يكن عن أمره وشرعه منها فيجعله هباء منثوراً.

(١) سورة فاطر الآية (٢-٣).
(٢) سورة يونس الآية ١٠٧.
(٣) سورة الزمر الآية ٣٨.
(٤) سورة المؤمنون الآية (٨٤-٨٩).

وإن قام بقلبه شاهد من الرحمة: رأى الوجود كله قائماً بهذه الصفة. قد وَسِع مَنْ هي صفته كُلَّ شيء رحمة وعلماً. وانتهت رحمته إلى حيث انتهى علمه. فاستوى على عرشه برحمته. لتسع كل شيء. كما وسع عرشه كل شيء.

وإن قام بقلبه شاهد العِزَّة والكبرياء، والعظمة والجبروت: فله شأن آخر.

هكذا جميع شواهد الصفات. فما ذكرناه إنما هو أدنى تنبيه عليها. فالكشف والعيان والمشاهدة لا تتجاوز الشواهد ألبتة. فلنرجع إلى شرح كلامه.

فقوله في الدرجة الثانية «إنها معاينة عين القلب، وهي معرفة الشيء على نعته» لا يريد به معرفته على نعته الذي هو عليه في الخارج من كل وجه. فان هذا ممتنع على معرفة ما في الآخرة من المخلوقات، كما قال ابن عباس «ليس في الدنيا مما في الآخرة إلا الأسماء» فكيف بمعرفة رب الارض والسماء؟ وإن غاية المعرفة: أن تتعلق به على نعته على وجه مجمل أو مفصل تفصيلا من بعض الوجوه.

قوله «علماً يقطع الريبة. ولا يشوبه حيرة» هذا حق. فان المعرفة متى شابتها رِيبة أو حيرة: لم تكن معرفة صحيحة. كما أن رؤية العين لو شابها ذلك: لم تكن رؤية تامة. فالمعرفة: ما قطع الشك والريبة والوسواس.

قوله «والمعاينة الثالثة: عين الروح. وهي التي تعاين الحق عياناً محضاً».

إن أراد بالحق: ضد الباطل — أي تعاين ما هو حق، بحيث ينكشف لها كما ينكشف المرئي للبصر — فصحيح. وإن أراد بالحق: الرب تبارك وتعالى. فإن لم يُحمل كلامه على قوة اليقين، ومزيد الإيمان، ونزول الروح في مقام الإحسان، وإلا فهو باطل. فإن الرب — تبارك وتعالى — لا يعاينه في هذه الدار بصر ولا روح. بل المثال العلمي: حظ الروح والقلب كما تقدم.

قوله «والأرواح إنما طهرت وأكرمت بالبقاء، لتعاين سنا الحضرة، وتشاهد بها العزة، وتجذب القلوب إلى فِناء الحضرة».

يعني: أن الأرواح خلقت للبقاء، لا للفناء. هذا هو الحق. وما خالف فيه إلا شرذمة من الناس ــ من أهل الإلحاد ــ القائلين: إن الأرواح تفنى بفناء الأبدان، لكونها قوة من قواها، وعرضاً من أعراضها.

وهؤلاء قسمان. أحدهما: منكر لمعاد الأبدان. والثاني: من يقر بمعاد الأبدان، ويقول: إن الله عز وجل يعيد قوى البدن وأعراضه. ومنها: الروح. فتفنى بفناء البدن. فليس عند الطائفتين روح قائمة بنفسها. تساكن البدن وتفارقه. وتتصل به وتنفصل عنه.

وأما الحق الذي اتفقت عليه الرسل وأتباعهم: فهو أن هذه الأرواح باقية بعد مفارقة أبدانها. لا تفنى ولا تَعْدَم. وأنها مُنَعَّمة أو معذبة في البرزخ. فإذا كان يومُ المعاد رُدَّت إلى أبدانها. فتنعم معها أو تعذب. ولا تعدم ولا تفنى.

فقوله «والأرواح إنما طهرت وأكرمت بالبقاء لتعاين سنا الحضرة» يريد: الأرواح الطاهرة الزكية. وفي نسخة «لتناغي سنا الحضرة» والأول أظهر، وألصق بالباب الذي ترجم بباب المعاينة. والمراد بالحضرة: الحضرة الإلٰهية. و«بالسنا» النور الذي يلمع. قال الله تعالى: ﴿يكادُ سَنا برقه يذهب بالأبصار﴾[1] ومعاينة ذلك: إنما هو في الدار الآخرة. والمعاين ههنا: نور المعرفة والمثال العلمي.

قوله «ويشاهد بهاء العزة» «البهاء» في اللغة: الحسن، قاله الجوهري؛ يقال منه: بهى الرجل ــ بالكسر ــ وبَهُوَ أيضاً. فهو بَهِي.

و«العزة» يراد بها ثلاثة معان: عزة القوة. وعزة الامتناع. وعزة القهر. والرب تبارك وتعالى له العزة التامة بالاعتبارات الثلاث. ويقال من الأول: عَزَّ يَعَزُّ ــ بفتح العين ــ في المستقبل. ومن الثاني: عَزَّ يعز ــ بكسرها ــ ومن الثالث: عَزَّ يُعزُّ ــ بضمها ــ أعطوا أقوى الحركات لأقوى المعاني، وأخفها

(١) سورة النور الآية ٤٣.

لأخفها. وأوسطها لأوسطها. وهذه «العزة» مستلزمة للوحدانية. إذ الشركة تنقص العزة. ومستلزمة لصفات الكمال. لأن الشركة تنافي كمال العزة. ومستلزمة لنفي أضدادها، ومستلزمة لنفي مماثلة غيره له في شيء منها.

فالروح تعاين ــ بقوة معرفتها وإيمانها ــ بهاء العزة وجلالها وعظمتها. وهذه المعاينة هي نتيجة العقيدة الصحيحة المطابقة للحق في نفس الأمر، المتلقاة من مشكاة الوحي. فلا يطمع فيها واقف مع أقيسة المتفلسفين، وجدل المتكلمين، وخيالات المتصوفين.

قوله «وتجذب القلوب إلى فِناء الحضرة» هو بكسر الفاء. أي جانب الحضرة. يعني: أن الأرواح ــ لقوة طلبها، وشدة شوقها ــ تسوق القلوب وتجذبها إلى هناك. فإن طلب الروح وسيرها أقوى من طلب القلب وسيره. كما كانت معاينتها أتم من معاينته.

وبالجملة: فأحكام الروح ــ عندهم ــ فوق أحكام القلب، وأخص منها.

والمقصود: أن الروح متى عاينت الحق جذبت القوى كلها والقلب إلى حضرته. فينقاد معها انقياداً بلا استعصاء، بخلاف جذب القلب. فإن الجوارح قد تستعصي عليه بعض الاستعصاء. وتأبى شيئاً من الإباء. وأما جذب الروح: فلا استعصاء معه ولا إباء. وبالله التوفيق.

(باب الحياة)

قال صاحب المنازل:

«(باب الحياة) قال الله تعالى: ﴿أو مَنْ كان ميتاً فأحييناه﴾»[1].

استشهاده بهذه الآية في هذا الباب ظاهر جداً. فإن المراد بها: من كان ميت القلب، بعدم روح العلم والهدى والإيمان. فأحياه الرب تعالى بروح

(١) سورة الانعام الآية ١٢٢.

أخرى، غير الروح التي أحيا بها بَدَنه. وهي روح معرفته وتوحيده، ومحبته وعبادته وحده لا شريك له. إذ لا حياة للروح إلا بذلك. وإلا فهي في جملة الأموات. ولهذا وصف الله تعالى مَنْ عَدِم ذلك بالموت، فقال ﴿أو منْ كانَ ميتاً فأحييناهُ﴾ وقال تعالى: ﴿ إنك لا تسمع الموتى. ولا تسمعُ الصُّمَّ الدعاء ﴾[1] وسمى وحيه روحاً. لما يحصل به من حياة القلوب والأرواح. فقال تعالى: ﴿ وكذلكَ أوحينا إليكَ روحاً من أمِرنَا. ما كنتَ تدري ما الكتاب ولا الايمان. ولكن جعلناهُ نوراً نهدي به من نشاء مِنْ عبادِناً ﴾[2] فأخبر: أنه «روح» تحصل به الحياة، وأنه «نور» تحصل به الإضاءة. وقال تعالى: ﴿ ينزلُ الملائكة بالروحِ من أمرهِ على مَنْ يشاء من عبادهِ أنْ أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقونِ ﴾[3] وقال تعالى: ﴿ رفيع الدرجات ذو العرش، يلقي الروحَ من أمرهِ علىٰ منْ يشاء مِنْ عبادهِ. ليُنذِرَ يومَ التلاقِ ﴾[4] فالوحي حياة الروح، كما أن الروح حياة البدن. ولهذا من فقد هذه الروح: فقد فقدَ الحياة النافعة في الدنيا والآخرة. أما في الدنيا: فحياته حياة البهائم. وله المعيشة الضنك. وأما في الآخرة: فله جهنم، لا يموت فيها ولا يحيا.

وقد جعل الله الحياة الطيبة لأهل معرفته ومحبته وعبادته. فقال تعالى: ﴿ من عَمِلَ صالحاً من ذكرٍ أو أنثىٰ، وهو مؤمنٌ. فلنحيينهُ حياةً طيبةً، ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعلمونَ ﴾[5] وقد فسرت «الحياة الطيبة» بالقناعة والرضى، والرزق الحسن وغير ذلك. والصواب: أنها حياة القلب ونعيمه، وبهجته وسروره بالايمان ومعرفة الله، ومحبته، والإنابة إليه، والتوكل عليه. فإنه لا حياة أطيب من حياة صاحبها. ولا نعيم فوق نعيمه، إلا نعيم الجنة، كما كان بعض العارفين يقول: إنه لَتَمُرُّ بي أوقات أقول فيها: إن كان

(١) سورة النحل الآية ٨٠.
(٢) سورة الشورى الآية ٥٢.
(٣) سورة النحل الآية ٢.
(٤) سورة المؤمن الآية ١٥.
(٥) سورة النحل الآية ٩٧.

أهل الجنة في مثل هذا إنهم لفي عيش طيب. وقال غيره: إنه ليمر بالقلب أوقات يرقُص فيها طَربا.

وإذا كانت حياة القلب حياة طيبة تبعته حياة الجوارح. فإنه ملكها. ولهذا جعل الله المعيشة الضَّنْك لمن أعرض عن ذكره. وهي عكس الحياة الطيبة.

وهذه الحياة الطيبة تكون في الدور الثلاث. أعني: دار الدنيا، ودار البَرْزخ. ودار القرار. والمعيشة الضنك أيضاً تكون في الدور الثلاث. فالأبرار في النعيم هنا وهنالك. والفجار في الجحيم هنا وهنالك، قال الله تعالى: ﴿لِلَّذينَ أحسنوا في هذهِ الدُّنيا حسنة ولدارُ الآخرةِ خير﴾[1] وقال تعالى: ﴿وأنِ استغفروا ربكم، ثم توبوا إليه، يمتعكم متاعاً حسنا إلى أجل مسمى. ويُؤتِ كلّ ذي فَضْلٍ فضله﴾[2] فذكرُ الله سبحانه وتعالى، ومحبته وطاعته، والإقبالُ عليه: ضامن لأطيب الحياة في الدنيا والآخرة. والإعراض عنه والغفلة ومعصيته: كفيل بالحياة المنغصة، والمعيشة الضنك في الدنيا والآخرة.

(مراتب الحياة)

قال صاحب المنازل «الحياة في هذا الباب: يشار بها إلى ثلاثة أشياء: الحياة الأولى: حياة العلم من موت الجهل، ولها ثلاث أنفاس: نفس الخوف، ونفس الرجاء، ونفس المحبة».

قوله «الحياة في هذا الباب» يريد: الحياة الخاصة التي يتكلم عليها القوم دون الحياة العامة المشتركة بين الحيوان كله، بل بين الحيوان والنبات. وللحياة مراتب. ونحن نشير إليها.

المرتبة الأولى: حياة الأرض بالنبات. قال تعالى: ﴿والله أنزلَ من السَّماء

---

(٣) سورة النحل الآية ٣٠.

(٤) سورة هود الآية ٣.

ماء. فأحيى به الأرضَ بعد موتها. إن في ذلكَ لآية لقوم يسمعون ﴾(١) وقال في الماء ﴿ وأحيينا به بلدةً ميتاً. كذلكَ الخروج ﴾(٢) وقال: ﴿ وأنزلنا مِنَ السَّماء ماءً طهوراً ٭ لنحيي به بلدةً ميتاً ﴾(٣) وجعل هذه الحياة دليلاً على الحياة يوم المعاد. وهذه حياة حقيقة في هذه المرتبة، مستعملة في كل لغة، جارية على ألسن الخاصة والعامة. قال الشاعر يمدح عبد المطلب:

بشيبة الحمد أحيا الله بلدتنا   لما فقدنا الحيا، واجلوَّذ المطر

وهذا أكثر من أن نذكر شواهده.

المرتبة الثانية: حياة النمو والاغتذاء. وهذه الحياة مشتركة بين النبات والحيوان الذي يعيش بالغذاء. قال الله تعالى: ﴿ وجعلنا مِنَ الماءِ كلَّ شيءٍ حَيّ ﴾(٤).

وقد اختلف الفقهاء في الشعور: هل تحلها الحياة؟ على قولين. والصواب: أنها تحلها حياة النمو والغذاء، دون الحسّ والحركة. ولهذا لا تنجس بالموت. إذ لو أوجب لها فراق النمو والاغتذاء النجاسة: لنجس الزرع والشجر لمفارقته هذه الحياة له. ولهذا كان الجمهور على أن الشعور لا تنجس بالموت(٥).

المرتبة الثالثة: حياة الحيوان المغتذي بقدر زائد على نموه واغتذائه. وهي إحساسه وحركته. ولهذا يألم بورود الكيفيات المؤلمة عليه، وبتفرق الاتصال، ونحو ذلك. وهذه الحياة فوق حياة النبات. وهذه الحياة تقوى وتضعف في

---

(١) سورة النحل الآية ٦٥   (٣) سورة الفرقان الآية (٤٨-٤٩).

(٢) سورة ق الآية ١١.   (٤) سورة الانبياء الآية ٣٠.

(٥) بهامش مطبوعة المنار ما نصه: وافق الفقهاء على فلسفتهم في علة النجاسة والصواب: أن النجاسة إنما تحصل بالتعفن والنتن في المركبات ذات الرطوبة التي تتولد فيها الديدان الخفية والظاهرة. وليس ذلك خاصاً بالأجسام ذات الشعور والحركة بالإرادة.

فإن قيل: إن ما ذكرت هو القذر الحقيقي الجدير بأن يسمى نجاسة في اللغة. وهم يعنون النجاسة الشرعية. أقول: لا نص في الكتاب والسنة على أن فقد الحس والحركة هو علة النجاسة أو من عللها.

الحيوان الواحد بحسب أحواله. فحياته بعد الولادة: أكمل منها وهو جنين في بطن أمه. وحياته وهو صحيح معافى: أكمل منها وهو سقيم عليل.

فنفس هذه الحياة تتفاوت تفاوتاً عظيماً في محالها. فحياة الحية أكمل من حياة البعوضة. ومن قال غير هذا فقد كابر الحسّ والعقل.

المرتبة الرابعة: حياة الحيوان الذي لا يغتذي بالطعام والشراب. كحياة الملائكة، وحياة الأرواح بعد مفارقتها لأبدانها. فإن حياتها أكمل من حياة الحيوان المغتذي. ولهذا لا يلحقها كلال ولا فتور، ولا نوم ولا إعياء. قال تعالى: ﴿يُسبِّحُون الليل والنهار لا يَفْتُرون﴾[1] وكذلك الأرواح إذا تخلصت من هذه الأبدان، وتجردت: صار لها حياة أخرى أكمل من هذه إن كانت سعيدة. وإن كانت شقية: كانت عاملة ناصبة في العذاب.

المرتبة الخامسة: الحياة التي أشار إليها المصنف. وهي «حياة العلم من موت الجهل» فإن الجهل موت لأصحابه. كما قيل:

وفي الجهل - قبل الموت - موت لأهله وأجسامهم قبل القبور قبورُ
وأرواحهم في وَحْشة من جسومهم فليس لهم حتى النشور نشورُ

فإن الجاهل ميت القلب والروح، وإن كان حي البدن. فجسده قبر يمشي به على وجه الأرض. قال الله تعالى: ﴿ أو منْ كانَ ميتاً فأحييناهُ. وجعلنا لهُ نوراً يمشي به في الناسِ. كمنْ مثلهُ في الظلماتِ، ليسَ بخارجٍ منها؟ ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ إنْ هوَ إلاّ ذكر وقرآن مبين. لينذرَ مَنْ كانَ حَيّاً. ويحقَّ القول على الكافرين ﴾[3] وقال تعالى: ﴿ إنكَ لا تُسمع الموتى ولا تسمع الصمّ الدعاء ﴾[4] وقال تعالى: ﴿ إن الله يُسمع مَنْ يشاء. وما أنتَ بمسمعٍ مَنْ في

(1) سورة الانبياء الآية ٢٠.
(2) سورة الانعام الاية ١٢٢.
(3) سورة يس الآية (٦٩-٧٠)
(4) سورة الروم الآية ٥٢.

القبور﴾(١) وشبههم — في موت قلوبهم — بأهل القبور. فإنهم قد ماتت أرواحهم. وصارت أجسامهم قبوراً لها. فكما أنه لا يسمع أصحاب القبور، كذلك لا يسمع هؤلاء. وإذا كانت الحياة هي الحس والحركة، وملزومهما. فهذه القلوب لما لم تحس بالعلم والإيمان، ولم تتحرك له: كانت ميتة حقيقة. وليس هذا تشبيهاً لموتها بموت البدن، بل ذلك موت القلب والروح.

وقد ذكر الإمام أحمد في كتاب الزهد من كلام لقمان، أنه قال لابنه «يا بني جالس العلماء، وزاحمهم بركبتيك. فإن الله يحيي القلوب بنور الحكمة، كما يحيي الأرض بوابل القطر» وقال معاذ بن جبل «تعلموا العلم. فإن تعلمه لله خشية، وطلبه عبادة، ومذاكرته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة، وَبَذْله لأهله قُرْبة. لأنه معالم الحلال والحرام، ومنار سُبل أهل الجنة. وهو الأنيس في الوحشة، والصاحب في الغربه، والمحدث في الخلوة، والدليل على السراء والضراء، والسلاح على الأعداء، والزين عند الأخِلاَّء. يرفع الله به أقواماً، فيجعلهم في الخير قادة، وأئمة تُقْتَصُّ آثارهم، وَيُقْتَدَى بأفعالهم، وَيُنْتَهَى إلى رأيهم. ترغب الملائكة في خُلَّتهم، وبأجنحتها تمسحهم. يستغفر لهم كل رطب ويابس، وحيتان البحر وَهَوَامُّه، وسباع البر وأنعامه لأن العلم حياة القلوب من الجهل، ومصابيح الأبصار من الظُّلَم. يبلغ العبد بالعلم منازل الأخيار، والدرجات العلى في الدنيا والآخرة. التفكر فيه يعدل الصيام، ومدارسته تعدل القيام. به توصل الأرحام. وبه نعرف الحلال من الحرام. وهو إمام العمل. والعمل تابع له. يُلْهَمُه السعداء. وَيُحْرَمُه الأشقياء» رواه الطبراني وابن عبد البر وغيرهما. وقد روي مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم. والوقف أصح.

والمقصود: قوله «لأن العلم حياة للقلوب من الجهل» فالقلب ميت. وحياته بالعلم والإيمان.

---

(١) سورة فاطر الآية ٢٢.

المرتبة السادسة: حياة الإرادة والهمة. وضعف الإرادة، والطلب: من ضعف حياة القلب. وكلما كان القلب أتم حياة، كانت همته أعلى، وإرادته ومحبته أقوى. فإن الإرادة والمحبة تتبع الشعور بالمراد المحبوب. وسلامة القلب من الآفة التي تحول بينه وبين طلبه وإرادته. فضعف الطلب، وفتور الهمة: إما من نقصان الشعور والإحساس، وإما من وجود الآفة المضعفة للحياة. فقوة الشعور، وقوة الإرادة: دليل على قوة الحياة. وضعفهما دليل على ضعفها. وكما أن علو الهمة، وصدق الإرادة، والطلب من كمال الحياة: فهو سبب إلى حصول أكمل الحياة وأطيبها. فإن الحياة الطيبة إنما تنال بالهمة العالية، والمحبة الصادقة، والإرادة الخالصة. فعلى قدر ذلك تكون الحياة الطيبة. وأخَسُّ الناس حياة أخسهم همة. وأضعفهم محبة وطلباً، وحياة البهائم خير من حياته. كما قيل:

نهارك، يا مغرور سَهْوٌ وغفلة ... ولَيْلُكَ نومٌ وَالرَّدَى لك لازم
وتكدح فيما سوف تنكر غِبَّه ... كذلك في الدنيا تعيش البهائم
تُسَرُّ بما يَفْنى. وتفرح بالْمُنَى ... كما غُرَّ باللذات ــ في النوم ــ حالم

والمقصود: أن حياة القلب بالعلم والإرادة والهمة. والناس إذا شاهدوا ذلك من الرجل. قالوا: هو حَيُّ القلب، وحياة القلب بدوام الذكر، وترك الذنوب، كما قال عبد الله بن المبارك. رحمه الله:

رأيت الذنوب تميت القلوب ... وقد يورث الذل إدمانها
وترك الذنوب حياة القلوب ... وَخَيْرٌ لنفسك عِصيانها
وهل أفسد الدين إلا الملو ... ك، وأحبار سوء ورُهبانها؟
وباعوا النفوس، ولم يربحوا ... ولم يغْلُ في البيع أثمانها
فقد رَتَعَ القوم في جِيفة ... يبين لذي اللب خسرانها

وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية ــ رحمه الله ــ يقول: من واظب على «يا حي يا قيوم. لا إله إلا أنت» كل يوم ــ بين سنة الفجر وصلاة الفجر ــ أربعين مرة. أحيى الله بها قلبه.

وكما أن الله سبحانه جعل حياة البدن بالطعام والشراب، فحياة القلب: بدوام الذكر، والإنابة إلى الله، وترك الذنوب، والغفلة الجاثمة على القلب. والتعلق بالرذائل والشهوات المنقطعة عن قريب يضعف هذه الحياة. ولا يزال الضعف يتوالى عليه حتى يموت. وعلامة موته: أنه لا يعرف معروفاً. ولا ينكر منكراً. كما قال عبد الله بن مسعود «أتدرون من ميت القلب، الذي قيل فيه:

ليس من مات فاستراح بميت إنما الميت ميت الأحياء؟

قالوا: ومن هو؟ قال: الذي لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً».

والرجل: هو الذي يخاف موت قلبه، لا موت بدنه. إذ أكثر هؤلاء الخلق يخافون بموت أبدانهم، ولا يبالون بموت قلوبهم. ولا يعرفون من الحياة إلا الحياة الطبيعية. وذلك من موت القلب والروح. فإن هذه الحياة الطبيعية شبيهة بالظل الزائل، والنبات السريع الجفاف، والمنام الذي يخيل كأنه حقيقة. فإذا استيقظ عرف أنه كان خيالاً. كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه «لو أن الحياة الدنيا ــ من أولها إلى آخرها ــ أوتيها رجل واحد. ثم جاءه الموت: لكان بمنزلة من رأى في منامه ما يَسُرُّه، ثم استيقظ. فإذا ليس في يده شيء» وقد قيل «إن الموت موتان: موت إرادي، وموت طبيعي. فن أمات نفسه موتاً إرادياً كان موته الطبيعي حياة له» ومعنى هذا: أن الموت الإرادي: هو قمع الشهوات المردية، وإخماد نيرانها المحرقة، وتسكين هوائجها المتلفة. فحينئذ يتفرغ القلب والروح للتفكر فيما فيه كمال العبد، ومعرفته، والاشتغال به. و يرى حينئذ أن إيثار الظل الزائل عن قريب على العيش اللذيذ الدائم: أخسر الخسران. فأما إذا كانت الشهوات وافدة، واللذات مُؤْثَرة، والعوائد غالبة، والطبيعة حاكمة. فالقلب حينئذ: إما أن يكون أسيراً ذليلاً، أو مهزوماً مُخْرَجاً عن وطنه ومستقره الذي لا قرار له إلا فيه، أو قتيلاً ميتاً وما لجرح به إيلام. وأحسن أحواله: أن يكون في حرب، يدال له فيها مرة، و يدال عليه مرة. فإذا مات العبد موته الطبيعي: كانت بعده حياة روحه بتلك العلوم النافعة،

والأعمال الصالحة، والأحوال الفاضلة التي حصلت له بإماتة نفسه. فتكون حياته ههنا على حسب موته الإرادي في هذه الدار.

وهذا موضع لا يفهمه إلا ألبّاء الناس وعقلاؤهم. ولا يعمل بمقتضاه إلا أهل الهمم العلية، والنفوس الزكية الأبية.

المرتبة السابعة من مراتب الحياة:

حياة الأخلاق، والصفات المحمودة، التي هي حياة راسخة للموصوف بها. فهو لا يتكلف الترقي في درجات الكمال. ولا يشق عليه. لاقتضاء أخلاقه وصفاته لذلك، بحيث لو فارقه ذلك لفارق ما هو من طبيعته وسَجيته. فحياة من قد طبع على الحياء والعفة والجود والسخاء، والمروءة والصدق والوفاء ونحوها: أتم من حياة من يقهر نفسه، ويغالب طبعه، حتى يكون كذلك. فإن هذا بمنزلة من تعارضه أسباب الداء وهو يعالجها ويقهرها بأضدادها. وذلك بمنزلة من قد عوفي من ذلك.

وكلما كانت هذه الأخلاق في صاحبها أكمل كانت حياته أقوى وأتم. ولهذا كان خُلُق «الحياء» مشتقاً من «الحياة» اسماً وحقيقة. فأكمل الناس حياة: أكملهم حياء. ونقصان حياء المرء من نقصان حياته. فإن الروح إذا ماتت لم تحس بما يؤلمها من القبائح. فلا تستحي منها. فإذا كانت صحيحة الحياة أحست بذلك، فاستحيت منه. وكذلك سائر الأخلاق الفاضلة، والصفات الممدوحة تابعة لقوة الحياة، وضدها من نقصان الحياة. ولهذا كانت حياة الشجاع أكمل من حياة الجبان. وحياة السخي أكمل من حياة البخيل. وحياة الفطن الذكي أكمل من حياة الفَدْم البليد. ولهذا لما كان الأنبياء ــ صلوات الله وسلامه عليهم ــ أكمل الناس حياة حتى إن قوة حياتهم تمنع الأرض أن تبلى أجسامهم ــ كانو أكمل الناس في هذه الأخلاق. ثم الأمثل فالأمثل من أتباعهم.

فانظر الآن إلى حياة حَلاَّف مهين هَمَّاز مَشَّاء بنميم، مناع للخير معتد أثيم. عُتُلٍّ بعد ذلك زَنِيم. وحياة جواد شجاع، بَرٍّ عادل عفيف محسن ـــ تجد الأول ميتاً بالنسبة إلى الثاني. ولله در القائل:

وما للمرء خير في حياة إذا ما عُدَّ من سقط المتاع

المرتبة الثامنة من مراتب الحياة: حياة الفرح والسرور، وقرة العين بالله. وهذه الحياة إنما تكون بعد الظفر بالمطلوب، الذي تَقَرُّ به عين طالبه. فلا حياة نافعة له بدونه. وحول هذه الحياة يدندن الناس كلهم. وكلهم قد أخطأ طريقها. وسلك طرقاً لا تفضي إليها. بل تقطعه عنها، إلا أقل القليل.

فدار طلب الكل حول هذه الحياة. وحُرِمَها أكثرهم.

وسبب حرمانهم إياها: ضعف العقل والتمييز والبصيرة، وضعف الهمة والإرادة. فإن مادتها بصيرة وقادة، وهمة نقادة. والبصيرة كالبصر تكون عمى وعَوراً وعَمَشاً ورمداً، وتامة النور والضياء. وهذه الآفات قد تكون لها بالخلقة في الأصل. وقد تحدث فيها بالعوارض الكسبية.

والمقصود: أن هذه المرتبة من مراتب الحياة هي أعلى مراتبها، ولكن كيف يصل إليها مَنْ عقله مَسْبِيٌّ في بلاد الشهوات، وأمله موقوف على اجتناء اللذات، وسيرته جارية على أسوأ العادات، ودينه مستهلك بالمعاصي والمخالفات، وهمته واقفة مع السفليات، وعقيدته غير متلقاة من مشكاة النبوات؟!.

فهو في الشهوات منغمس، وفي الشبهات منتكس، وعن الناصح معرض، وعلى المرشد معترض، وعن السراء نائم، وقلبه في كل واد هائم. فلو أنه تجرد من نفسه. ورغب عن مشاركة أبناء جنسه. وخرج من ضيق الجهل إلى فضاء العلم. ومن سجن الهوى إلى ساحة الهدى، ومن نجاسة النفس، إلى طهارة القدس: لرأى الإلف الذي نشأ بنشأته، وزاد بزيادته، وقوى بقوته، وشرف

عند نفسه وأبناء جنسه بحصوله، وسد[1] قذى في عين بصيرته، وشجا في حلق إيمانه، ومرضاً مترامياً إلى هلاكه.

فإن قلت: قد أشرت إلى حياة غير معهودة بين أموات الأحياء. فهل يمكنك وصف طريقها، لأصِلَ إلى شيء من أذواقها. فقد بان لي أن ما نحن فيه من الحياة حياة بهيمية، ربما زادت علينا فيها البهائم بخلوها عن المنكرات والمنغصات وسلامة العاقبة؟.

قلت: لعمر الله إن اشتياقك إلى هذه الحياة، وطلب علمها ومعرفتها: لدليل على حياتك. وأنك لست من جملة الأموات.

فأول طريقها: أن تعرف الله، وتهتدي إليه طريقاً يوصلك إليه، ويحرق ظلمات الطبع بأشعة البصيرة. فيقوم بقلبه شاهد من شواهد الآخرة. فينجذب إليها بكليته. و يزهد في التعلقات الفانية. و يدأب في تصحيح التوبة، والقيام بالمأمورات الظاهرة والباطنة، وترك المنهيات الظاهرة والباطنة. ثم يقوم حارساً على قلبه. فلا يسامحه بخطرة يكرهها الله، ولا بخطرة فضول لا تنفعه. فيصفو بذلك قلبه عن حديث النفس ووسواسها. فيُفْدَى من أسرها. و يصير طليقاً. فحينئذ يخلو قلبه بذكر ربه، ومحبته والإنابة إليه. ويخرج من بين بيوت طبعه ونفسه، إلى فضاء الخلوة بربه وذكره، كما قيل:

وأخرج من بين البيوت، لعلني أحدث عنك النفس في السر خالياً

فحينئذ يجتمع قلبه وخواطره وحديث نفسه على إرادة ربه، وطلبه والشوق إليه.

فإذا صدق في ذلك رزق محبة الرسول صلى الله عليه وسلم، واستولت روحانيته على قلبه. فجعله إمامه ومعلمه، وأستاذه وشيخه وقدوته، كما جعله

(١) كذا في الأصول. والظاهر أن كلمة «وسد» زائدة. فإن المعنى بدونها صحيح. أو محرفة عن كلمة «وجد».

الله نبيه ورسوله وهادياً إليه. فيطالع سيرته ومبادىء أمره، وكيفية نزول الوحي عليه، و يعرف صفاته وأخلاقه، وآدابه في حركاته وسكونه، و يقظته ومنامه، وعبادته ومعاشرته لأهله وأصحابه، حتى يصير كأنه معه من بعض أصحابه.

فإنه رسخ قلبه في ذلك: فتح عليه بفهم الوحي المنزل عليه من ربه، بحيث لو قرأ السورة قلبُه ما أنزلت فيه، وما أريد بها. وحظه المختص به منها، من الصفات والأخلاق، والأفعال المذمومة. فيجتهد في التخلص منها كما يجتهد في الشفاء من المرض المخوف. وشاهد حَظَّه من الصفات والأفعال الممدوحة. فيجتهد في تكيلها وإتمامها.

فإذا تمكن من ذلك: انفتح في قلبه عين أخرى. يشاهد بها صفات الرب جل جلاله، حتى تصير لقلبه بمنزلة المرئي لعينه. فيشهد علو الرب سبحانه فوق خلقه، واستواءه على عرشه، ونزول الأمر من عنده بتدبير مملكته، وتكليمه بالوحي، وتكليمه لعبده جبريل به، وإرساله إلى من يشاء بما يشاء، وصعود الأمور إليه، وعرضها عليه.

فيشاهد قلبُه رباً قاهراً فوق عباده، آمراً ناهياً، باعثاً لرسله، منزلاً لكتبه، معبوداً مطاعاً. لا شريك له. ولا مثيل، ولا عدل له. ليس لأحد معه من الأمر شيء، بل الأمر كله له. فيشهد ربه سبحانه قائماً بالملك والتدبير. فلا حركة ولا سكون، ولا نفع ولا ضر، ولا عطاء ولا منع، ولا قبض ولا بسط إلا بقدرته وتدبيره. فيشهد قيام الكون كله به، وقيامه سبحانه بنفسه. فهو القائم بنفسه، المقيم لكل ما سواه.

فإذا رسخ قلبه في ذلك: شهد الصفة المصححة لجميع صفات الكمال. وهي «الحياة» التي كمالها يستلزم كمال السمع والبصر، والقدرة والإرادة، والكلام، وسائر صفات الكمال. وصفة «القيومية» الصحيحة المصححة لجميع الأفعال. فالحي القيوم: من له كل صفة كمال. وهو الفعال لما يريد.

فإذا رسَخ قلبه في ذلك: فُتح له مشهد «القرب» و«المعية» فيشهده سبحانه معه، غير غائب عنه، قريباً غير بعيد، مع كونه فوق سماواته على عرشه، بائناً من خلقه، قائماً بالصنع والتدبير، والخلق والأمر. فيحصل له ـــ مع التعظيم والإجلال ـــ الأنس بهذه الصفة. فيأنس به بعد أن كان مستوحشاً. ويقوى به بعد أن كان ضعيفاً. ويفرح به بعد أن كان حزيناً. ويجد بعد أن كان فاقداً. فحينئذ يجد طعم قوله «ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه. فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به. وبصره الذي يبصر به. ويده التي يبطش بها. ورجله التي يمشي بها. ولئن سألني لأعطينه. ولئن استعاذني لأعيذنه».

فأطيب الحياة على الإطلاق: حياة هذا العبد. فإنه محب محبوب، متقرب إلى ربه، وربه قريب منه. قد صار له حبيبه لفرط استيلائه على قلبه، ولهجه بذكره. وعكوف همته على مرضاته، بمنزلة سمعه وبصره ويده ورجله. وهذه آلات إدراكه وعمله وسعيه. فإن سمع سمع بحبيبه، وإن أبصر أبصر به. وإن بطش بطش به. وإن مشى مشى به.

فإن صعب عليك فهم هذا المعنى، وكونُ المحب الكامل المحبة يسمع ويبصر ويبطش ويمشي بمحبوبه: وذاتُه غائبة عنه. فاضرب عنه صفحاً. وخَلِّ هذا الشأن لأهله.

خـل الهـوى لأنـاس يُـعْـرَفـون بـه ... قـد كـابـدوا الحـب حتى لانَ أصْعبه

فإن السالك إلى ربه لا تزال همته عاكفة على أمرين: استفراغ القلب في صدق الحب، وبذل الجهد في امتثال الأمر. فلا يزال كذلك حتى يبدو على سره شواهد معرفته، وآثار صفاته وأسمائه. ولكن يتوارى عنه ذلك أحياناً. ويبدو أحياناً. يبدو من عين الجود. ويتوارى بحكم الفترة. والفترات أمر لازم للعبد. فكل عامل له شِرَّة، ولكل شرة فترة. فأعلاها فترة الوحي. وهي للأنبياء، وفترة الحال الخاص للعارفين، وفترة الهمة للمريدين. وفترة العمل

للعابدين. وفي هذه الفترات أنواع من الحكمة والرحمة، والتعرفات الإلهية، وتعريف قدر النعمة. وتجديد الشوق إليها، ومحض التواجد إليها وغير ذلك.

ولا تزال تلك الشواهد تتكرر وتتزايد، حتى تستقر، وينصبغ بها قلبه، وتصير الفترة غير قاطعة له. بل تكون نعمة عليه، وراحة له، وترويحاً وتنفيساً عنه.

فهمة المحب إذا تعلقت روحه بحبيبه، عاكفاً على مزيد محبته، وأسباب قوتها. فهو يعمل على هذا. ثم يترقى منه إلى طلب محبة حبيبه له. فيعمل على حصول ذلك. ولا يعدم الطلب الأول، ولا يفارقه ألبتة. بل يندرج في هذا الطلب الثاني. فتتعلق همته بالأمرين جميعاً. فإنه إنما يحصل له منزلة «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به» بهذا الأمر الثاني. وهو كونه محبوباً لحبيبه. كما قال في الحديث «فإذا أحببتُه كنت سمعه وبصره إلخ» فهو يتقرب إلى ربه، حفظاً لمحبته له، واستدعاء لمحبة ربه له.

فحينئذ يَشُدُّ مئزر الجِدِّ في طلب محبة حبيبه له بأنواع التقرب إليه. فقلبه: للمحبة والانابة والتوكل، والخوف والرجاء. ولسانه: للذكر وتلاوة كلام حبيبه. وجوارحه: للطاعات. فهو لا يفتر عن التقرب من حبيبه.

وهذا هو السير المفضي إلى هذه الغاية التي لا تنال إلا به. ولا يتوصل إليها إلا من هذا الباب، وهذه الطريق. وحينئذ تجمع له في سيره جميع متفرقات السلوك: من الحضور، والهيبة، والمراقبة، ونفي الخواطر، وتخلية الباطن.

فإن المحب يشرع ــ أولاً ــ في التقربات بالأعمال الظاهرة. وهي ظاهر التقرب. ثم يترقى من ذلك إلى حال التقرب. وهو الانجذاب إلى حبيبه بكليته بروحه وقلبه، وعقله وبدنه. ثم يترقى من ذلك إلى حال الإحسان. فيعبد الله كأنه يراه. فيتقرب إليه حينئذ من باطنه بأعمال القلوب: من المحبة والانابة، والتعظيم والإجلال والخشية. فينبعث حينئذ من باطنه الجود ببذل الروح،

والجود في محبة حبيبه بلا تكلف. فيجود بروحه ونفسه، وأنفاسه وإرادته، وأعماله لحبيبه حالا، لا تكلفا. فإذا وجد المحب ذلك فقد ظفر بحال التقرب وسره وباطنه. وإن لم يجده فهو يتقرب بلسانه وبدنه وظاهره فقط. فَلْيَدُم على ذلك. وليتكلف التقرب بالأذكار والأعمال على الدوام. فعساه أن يحظى بحال القرب.

ووراء هذا «القربَ الباطن» أمرٌ آخر أيضاً. وهو شيء لا يعبر عنه بأحسن من عبارة أقرب الخلق إلى الله صلى الله عليه وسلم عن هذا المعنى. حيث يقول حاكياً عن ربه تبارك وتعالى «من تقرب مني شبراً تقربت منه ذارعاً. ومن تقرب مني ذراعاً تقربت منه باعاً. ومن أتاني يمشي أتيته هرولة» فيجد هذا المحب في باطنه ذوق معنى هذا الحديث ذوقاً حقيقياً.

فذكر من مراتب القرب ثلاثة. ونبه بها على ما دونها وما فوقها. فذكر تقرب العبد إليه بالبر. وتقربه سبحانه إلى العبد ذراعاً. فإذا ذاق العبد حقيقة هذا التقرب انتقل منه إلى تقرب الذراع. فيجد ذوق تقرب الرب إليه باعاً. فإذا ذاق حلاوة هذا القرب الثاني: أسرع المشي حينئذ إلى ربه. فيذوق حلاوة إتيانه إليه هرولةً. وههنا منتهى الحديث، منبها على أنه إذا هَرْوَل عبده إليه كان قرب حبيبه منه فوق هرولة العبد إليه. فإما أن يكون قد أمسك عن ذلك لعظيم شاهد الجزاء، أو لأنه يدخل في الجزاء الذي لم تسمع به أذن، ولم يخطر على قلب بشر. أو إحالةً له على المراتب المتقدمة. فكأنه قيل له: وقس على هذا. فعلى قدر ما تبذل منك متقرباً إلى ربك: يتقرب إليك بأكثر منه. وعلى هذا فلازم هذا التقرب المذكور في مراتبه. أي من تقرب إلى حبيبه بروحه وجميع قواه، وإرادته وأقواله وأعماله: تقرب الرب منه سبحانه بنفسه في مقابلة تقرب عبده إليه.

وليس القرب في هذه المراتب كلها قرب مسافة حسية، ولا مماسة. بل هو قرب حقيقي. والرب تعالى فوق سماواته على عرشه، والعبد في الأرض.

وهذا الموضع هو سر السلوك، وحقيقة العبودية. وهو معنى الوصول الذي يدندن حوله القوم.

وملاك هذا الأمر: هو قصد التقرب أولاً. ثم التقرب ثانياً. ثم حال القرب ثالثاً. وهو الانبعاث بالكلية إلى الحبيب.

وحقيقة هذا الانبعاث: أن تفنَى بمراده عن هواك، وبما منه عن حظك. بل يصير ذلك هو مجموع حظك ومرادك. وقد عرفت أن من تقرب إلى حبيبه بشيء من الأشياء جوزي على ذلك بقرب هو أضعافه. وعرفت أن أعلى أنواع التقرب: تقرب العبد بجملته ــ بظاهره وباطنه، وبوجوده ــ إلى حبيبه. فمن فعل ذلك فقد تقرب بكله، ولم تبق منه بقية لغير حبيبه. كما قيل:

لا كان من لسواك فيه بقية يجد السبيل بها إليه العُذّل

وإذا كان المتقرب إليه بالأعمال يعطي أضعاف أضعاف ما تقرب به. فما الظن بمن أعْطِي حال التقرب وذوقه ووجده؟ فما الظن بمن تقرب إليه بروحه، وجميع إرادته وهمته، وأقواله وأعماله؟.

وعلى هذا فكما جاد لحبيبه بنفسه، فإنه أهل أن يُجاد عليه، بأن يكون ربه سبحانه هو حظه ونصيبه، عوضاً عن كل شيء، جزاءً وفاقاً. فإن الجزاء من جنس العمل. وشواهد هذا كثيرة.

منها: قوله تعالى: ﴿ ومن يَتَّقِ الله يجعلْ لهُ مخرجاً. ويرزقهُ من حيثُ لا يحتسب. ومَنْ يتوكّل علىٰ الله فهوَ حسبهُ ﴾[1] ففرق بين الجزائين كما ترى. وجعل جزاء المتوكل عليه كونه سبحانه حسبه وكافيه.

ومنها: أن الشهيد لما بذل حياته لله أعاضه الله سبحانه حياة أكمل منها عنده في محل قربه وكرامته.

---

(١) سورة الطلاق الآية (٣-٤).

ومنها: أن من بذل لله شيئاً أعاضه الله خيراً منه.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ فاذكروني أذكركم، واشكروا لي ولا تكفرون ﴾[1].

ومنها: قوله في الحديث القدسي «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في مَلإٍ ذكرته في مَلإٍ خير منه».

ومنها: قوله «من تقرب مني شبراً تقربت منه ذراعاً» الحديث.

فالعبد لا يزال رابحاً على ربه أفضل مما قَدَّم له. وهذا المتقرب، بقلبه وروحه وعمله: يفتح عليه ربه بحياة لا تشبه ما الناسُ فيه من أنواع الحياة. بل حياةَ من ليس كذلك بالنسبة إلى حياته: كحياة الجنين في بطن أمه بالنسبة إلى حياة أهل الدنيا ولذتهم فيها. بل أعظم من ذلك.

فهذا نموذج من بيان شرف هذه الحياة وفضلها. وإن كان علم هذا يوجب لصاحبه حياة طيبة. فكيف إن انصبغ القلب به، وصار حالاً ملازماً لذاته؟ فالله المستعان.

فهذه الحياة: هي حياة الدنيا ونعيمها في الحقيقة. فمن فقدها ففقده لحياته الطبيعية أولى به.

هـذي حيـاة الفتى. فإن فُقـدت ... فـفـقـده للحـيـاة ألـيـق بـه

فلا عيش إلا عيش المحبين، الذين قَرَّت أعينهم بحبيبهم، وسكنت نفوسهم إليه، واطمأنت قلوبهم به، واستأنسوا بقربه، وتنعموا بحبه. ففي القلب فاقة لا يَسُدُّها إلا محبة الله، والإقبال عليه، والإنابة إليه، ولا يَلُمُّ شَعَثُه بغير ذلك ألبتة. ومن لم يظفر بذلك: فحياته كلها هموم وغموم، وآلام وحسرات. فإنه إن كان ذا همة عالية تقطعت نفسه على الدنيا حسرات. فإن همته لا ترضى فيها بالدون وإن كان مَهيناً خسيساً فعيشه كعيش أخس الحيوانات. فلا تقر العيون إلا بمحبة الحبيب الأول.

---

(٢) سورة البقرة ١٥٢.

نَقِّل فؤادك حيث شِئتَ من الهوى ... ما الحب إلا للحبيب الأول
كم منزل في الأرض يألفهُ الفتى ... وحَنينه أبداً لأول منزل

المرتبة التاسعة من مراتب الحياة: حياة الأرواح بعد مفارقتها الأبدان وخلاصها من هذا السجن وضيقه. فإن من ورائه فضاء وروحاً وريحاناً وراحة. نسبة هذه الدار إليه: كنسبة بطن الأم إلى هذه الدار، أو أدنى من ذلك. قال بعض العارفين: لِتَكُنْ مبادرتك إلى الخروج من الدنيا كمبادرتك إلى الخروج من السجن الضيق إلى أحبتك، والاجتماع بهم في البساتين المونقة. قال الله تعالى في هذه الحياة: ﴿ فأما إن كانَ مِنَ المقرَّبينَ: فروحٌ وريحانٌ وجنة نعيم ﴾[1].

ويكفي في طيب هذه الحياة: مرافقة الرفيق الأعلى، ومفارقة الرفيق المؤذي المنكد، الذي تنغص رؤيته ومشاهدته الحياة، فصلاً عن مخالطته وعِشْرته، إلى الرفيق الأعلى الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً، في جوار الرب الرحمن الرحيم.

قد قلت، إذ مدحوا الحياة فأسرفوا: ... في الموت ألفُ فضيلة لا تعرف
منها: أمان لقائه بلقائه ... وفراق كل معاشر لا ينصف

ولو لم يكن في الموت من الخير إلا أنه باب الدخول إلى هذه الحياة، وجِسْر يُعْبَر منه إليها: لكفى به تحفه للمؤمن.

جزى الله عنا الموت خيراً. فإنه ... أبَرُّ بنا من كل بَرٍّ وألطف
يُعَجِّل تخليص النفوس من الأذى ... ويُدْنِي إلى الدار التي هي أشرف

فالاجتهاد في هذا العمر القصير، والمدة القليلة، والسعي والكدح، وتحمل الأثقال، والتعب والمشقة: إنما هو لهذه الحياة. والعلوم والأعمال: وسيلة إليها.

---

(١) سورة الواقعة الآية (٨٨-٨٩).

وهي يَقَظة. وَما قبلها من الحياة نوم. وهي عين، وما قبلها أثر. وهي حياة جامعة بين فقد المكروه، وحصول المحبوب في معام الأنس، وحضرة القدس، حيث لا يتعذر مطلوب، ولا يفقد محبوب. حيث الطمأنينة والراحة، والبهجة والسرور. حيث لا عبارة للعبد عن حقيقة كنهها. لأنها في بلد لا عهد لنا به. ولا إلف بيننا وبين ساكنه. فالنفس ــ لإلفها لهذا السجن الضيق النكد زماناً طويلاً ــ تكره الإنتقال منه إلى ذلك البلد. وتستوحش إذا استشعرت مفارقته.

وحصول العلم بهذه الحياة: إنما وصل إلينا بخبر إلهي، على يد أكمل الخلق وأعلمهم وأنصحهم صلى الله عليه وسلم. فقامت شواهدها في قلوب أهل الإيمان. حتى صارت لهم بمنزلة العيان. ففرت نفوسهم من هذا الظل الزائل، والخيال المضمحل، والعيش الفاني المشوب بالتنغيص وأنواع الغصص، رغبة في هذه الحياة، وشوقاً إلى ذلك الملكوت، ووجدا بهذا السرور، وطرباً على هذا الحد، واشتياقاً لهذا النسيم، الوارد من محل النعيم المقيم.

ولعمر الله إن من سافر إلى بلد العدل والخصب، والأمن والسرور: صَبَر في طريقه على كل مشقة، وإعواز وجدب. وفارق المتخلفين أحوج ما كان إليهم، وأجاب المنادي إذا نادى به: حي على الفلاح. وبذل نفسه في الوصول بَذْل المحب بالرضى والسماح، وواصل السير بالغدوّ والرواح. فحمد عند الوصول مَسْراه، وإنما يحمد المسافر السُّرَى عند الصباح.

عند الصباح يحمد القوم السُّرَى وفي الممات يحمد القوم اللقا

وما هذا ــ والله ــ بالصعب ولا بالشديد، مع هذا العمر القصير، الذي هو بالنسبة إلى تلك الدار كساعة من نهار: ﴿ كأنهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا إلا ساعة من نهار ﴾[1] ﴿ ويوم يحشرهم كأنْ لم يلبثوا إلاّ ساعةً من النهار يتعارفونَ بينهم ﴾[2] ﴿ كأنَّهم يومَ يَرَونها لم يلبثُوا إلا عشيةً أوْ ضحاها ﴾[3]

---

(١) سورة الأحقاف الآية ٣٥.

(٢) سورة يونس الآية ٤٥.

(٣) سورة النازعات الآية ٤٦.

﴿ و يوم تقومُ السّاعةُ يقسم المجرمونَ ما لبثوا غيرَ ساعةٍ ﴾[1] ﴿ قال: كم لبثتم في الأرضِ عددَ سنينَ؟ * قالوا: لبثنا يوما، أو بعضَ يومٍ. فاسأل العادّين * قالَ: إن لبثتُمْ إلاّ قليلاً. لو أنّكم كنتُمْ تعلمونَ ﴾[2] فلو أن أحدنا يُجَرُّ على وجهه ــ يَتَّقِي به الشوك والحجارة ــ إلى هذه الحياة: لم يكن ذلك كثيراً ولا غَبْنا في جنب ما يُوقّاه.

فوا حسرتاه على بصيرة شاهدت هاتين الحياتين على ما هما عليه، وعلى همة تؤثر الأدنى على الأعلى. وما ذاك إلا بتوفيق مَنْ أزِمَّة الأمور بيديه. ومنه ابتداء كل شيء وانتهاؤه إليه، أقعدَ نفوس من غلبت عليهم الشقاوة عن السفر إلى هذه الدار، وجذب قلوب من سَبَقت لهم منه الحسنى. وأقامهم في الطريق، وسَهَّل عليهم ركوب الأخطار. فأضاع أولئك مراحل أعمارهم مع المتخلفين وقطع هؤلاء مراحل أعمارهم مع السائرين. وعُقِدت الغَبرة وثار العَجاج، فتوارى عنه السائرون والمتخلفون. وسينجلي عن قريب. فيفوز العاملون. ويخسر المبطلون.

ومن طيب هذه الحياة ولذتها: قال النبي صلى الله عليه وسلم «ما من نفس تموت ــ لها عند الله خير ــ يسرها أن ترجع إلى الدنيا، وأن لها الدنيا وما فيها، إلا الشهيد. فإنه يتمنى الرجوع إلى الدنيا. لما يرى من كرامة الله له» يعني ليقتل فيه مرة أخرى. وسمع بعض العارفين منشداً ينشد:

إنما العيش في بهيمية اللـ ـذَّة، وهو ما يقوله الفلسفي
حُكم كأس المنون: أن يتساوى في حساها البليد والألْمُعِيّ
و يصير الغَبِيُّ تحت ثَرَى الأر ض. كما صار تحتها اللَّوْذعيّ
فَسَل الأرضَ عنهما إن أزالَ الشـ ـكَّ والشبهةَ السؤالُ الجليّ

فقال: قاتله الله، ما أشد معاندته للدين والعقل! هذا نَفَس عدو الفطرة، والشريعة، والعقل والإيمان والحكمة. يا مسكين: أمن أجل أن الموت تساوى

---

(١) سورة الروم الآية ٥٥.

(٢) سورة المؤمنون الآية (١١٢-١١٣).

فيه الصالح والطالح، والعالم والجاهل، وصاروا جميعاً تحت أطباق الثرى: أيجب أن يتساووا في العاقبة؟ أما تساوى قوم سافروا من بلد إلى بلد في الطريق؟ فلما بلغوا القصد نزل كل واحد في مكان كان مُعِدًّا له، وَتُلُقِّي بغير ما تُلُقِّي به رفيقه في الطريق؟ أمّا لكل قوم دار فأُجْلِس كل واحد منهم حيث يليق به؟ وقوبل هذا بشيء، وهذا بضده؟ أما قدم على الملك من جاءه بما يحبه. فأكرمه عليه، ومن جاءه بما يسخطه، فعاقبه عليه؟ أما قدم ركب المدينة. فنزل بعضهم في قصورها وبساتينها وأماكنها الفاضلة. ونزل قوم على قوارع الطريق بين الكلاب؟ أما قدم اثنان من بطن الأم الواحدة. فصار هذا إلى المُلْكِ، وهذا إلى الأسر والعناء؟.

وقولك «سل الأرض عنها» أما إنا قد سألناها، فأخبرتنا: أنها قد ضمت أجسادهم وجثثهم وأوصالهم، لاكفرهم وإيمانهم، ولا أنسابهم وأحسابهم[1]، ولا حلمهم وسفههم، ولا طاعتهم ومعصيتهم، ولا يقينهم وشكهم، ولا توحيدهم وشكرهم، ولا جورهم وعدلهم، ولا علمهم وجهلهم. فأخبرتنا عن هذه الجثث البالية والأبدان المتلاشية، والأوصال المتمزقة، وقالت: هذا خبر ما عندي.

وأما خبر تلك الأرواح، وما صارت إليه: فسلوا عنها كتب رب العالمين، ورسله الصادقين، وخلفاءهم الوارثين. سلوا القرآن، فعنده الخبر اليقين. وسلوا من جاء به، فهو بذلك أعرف العارفين. وسلوا العلم والإيمان، فهما الشاهدان المقبولان. وسلوا العقول والفطر، فعندها حقيقة الخبر: ﴿أم حَسِبَ الذين اجترحوا السيئات: أن نجعلهم كالّذين آمنوا وعملوا الصالحاتِ. سواء محياهم

---

(١) أما إنها قد ضمت أنسابهم أيضاً، بل هي أول ما يؤول إلى الأرض، فما أنسابهم إلا التراب (طه: ٥٥ منها خلقناكم وفيها نعيدكم. ومنها نخرجكم تارة أخرى) (المؤمنون: ١٠١ فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون).

وأما أحسابهم: فبقي معهم ما اكتسبوا بها من صالح الأعمال أو سيئها، وقد تركوا أموالهم وجاههم، وأخذوا حسابها.

ومماتهم؟ ساء ما يحكمونَ﴾[1] تعالى الله ــ أحكم الحاكمين ــ عن هذا الظن والحسبان. الذي لا يليق إلا بأجهل الجاهلين.

ثم قال: الناظر في هذا الباب رجلان. رجل ينظر إلى الأشياء، ورجل ينظر في الأشياء. فالأول: يحار فيها. فإن صورها وأشكالها وتخاطيطها تستفرغ ذهنه وحسه، وتبدد فكره وقلبه. فنظره إليها بعين حِسِّه، لا يفيده منها ثمرة الاعتبار. ولا زُبدة الاختبار. لأنه لما فقد الاعتبارْ أولاً، فإنه فقد الاختيار ثانياً.

وأما الناظر في الأشياء: فإن نظره يبعثه على العبور من صورها إلى حقائقها والمراد بها. وما اقتضى وجودها من الحكمة البالغة، والعلم التام. فيفيده هذا النظر تمييز مراتبها، ومعرفة نافعها من ضارها، وصحيحها من سقيمها، وباقيها من فانيها، وقشرها من لُبِّها. ويميز بين الوسيلة والغاية، وبين وسيلة الشيء ووسيلة ضده. فيعرف حينئذ أن الدنيا قِشْر والآخرة لُبُّهُ[2] وأن الدنيا محل الزرع، والآخرة وقت الحصاد. وأن الدنيا معبر وممر، والآخرة دار مستقر.

وإذا عرف أن الدنيا طريق وممر: كان حَرِيًّا بتهيئة الزاد لقراره، ويعلم حينئذ أنه لم ينشأ في هذه الدار للاستيطان والخلود. ولكن للجواز إلى مكان آخر، هو المنزل والمتبَوَّأ. وأن الإنسان دُعي إلى ذلك بكل شريعة، وعلى لسان كل نبي، وبكل إشارة ودليل. ونُصب له على ذلك علَم، وضرب لأجله كل مثل. ونبه عليه بنشأته الأولى ومبادئه، وسائر أحواله، وأحوال طعامه وشرابه، وأرضه وسمائه. بحيث أزيلت عنه الشبهة، وأوضحت له المحجة، وأقيمت عليه الحجة. وأعذر إليه غاية الإعذار، وأمهل أتم الإمهال. فاستبان لذي العقل الصحيح والفطرة السليمة: أن الظعن عن هذا المكان ضروري، والانتقال عنه

---

(١) سورة الجاثية الآية ٢١.

(٢) وعرف أولا: أن الجسم قشر، وأن الروح الانسانية المفكرة العاقلة المميزة هي قلبه ولبه. ف... في هذه الحياة باللب واهتم بتغذيته بما يناسبه من العلم والتفكير في سنن الله وآياته الكونية والقرآنية.

حق لا مِرْية فيه. وأن له محلا آخر. له قد أنشيء. ولأجله قد خلق. وله هُيِّيء. فصيره إليه. وقدومه بلا ريب عليه. وأن داره هذه: منزل عبور، لا منزل قرار.

وبالجملة: من نظر في الموجودات، ولم يقنع بمجرد النظر إليها وحدها: وجدها دالة على أن وراء هذه الحياة حياة أخرى أكمل منها. وأن هذه الحياة بالنسبة إليها كالمنام بالنسبة إلى اليقظة. وكالظل بالنسبة إلى الشخص. وسمعها كلها تنادي بما نادى به ربها وخالقها وفاطرها ﴿ يا أيُّها الناسُ، إن وعدَ الله حقٌ. فلا تغرنكم الحياة الدنيا، ولا يغرنَّكم بالله الغَرور ﴾[1] وتنادي لسان الحال؛ بما نادى به ربها بصريح المقال: ﴿ واضرب لهمْ مثلَ الحياةِ الدّنيا كماء أنزلناهُ من السماء. فاختلطَ به نباتُ الأرضِ. فأصبحَ هَشيماً تذروهُ الرياحُ. وكان الله على كلِّ شيء مقتدراً ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ إنّما مثلُ الحياةِ الدّنيا كماء أنزلناهُ من السماء، فاختلطَ بهِ نباتُ الأرض مما يأكلُ الناس والأنعام. حتى إذا أخذت الأرض زُخْرُفها وَازَّيَّنتْ، وَظنَّ أهلها أنهم قادرون عليها: أتاها أمرُنا ليلاً أو نهاراً. فجعلناها حَصيداً كأن لم تَغْنَ بالأمس. كذلك نفصل الآيات لقومٍ يتفكرون ﴾[3] وقال تعالى: ﴿ اعلموا أنّما الحياة الدّنيا لعبٌ ولهوٌ وزينةٌ، وتفاخرٌ بينكم وتكاثرٌ في الأموالِ والأولادِ. كمثلِ غَيْثٍ أعجبَ الكفار نباته. ثم يهيجُ، فتراهُ مُصْفَرًّا. ثم يكون حُطاماً، وفي الآخرة عذابٌ شديدٌ. ومغفرةٌ من الله ورضوان. وما الحياة الدّنيا إلا متاعُ الغرور ﴾[4] ثم ندبهم إلى المسابقة إلى الدار الآخرة الباقية التي لا زوال لها. فقال: ﴿ سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجَنَّةٍ عرضها كعرض السماء والأرض. أعِدَّتْ للذين آمنوا بالله ورسلهْ. ذلكَ فضلُ الله يؤتيهِ من يشاء. والله ذو الفضلِ العظيمِ ﴾[5].

---

(١) سورة فاطر الآية ٥.
(٢) سورة الكهف الآية ٤٥.
(٣) سورة يونس الآية ٢٤.
(٤) سورة الحديد الآية ٢٠.
(٥) سورة الحديد الآية ٢١.

وسمع بعض العارفين منشداً ينشد عن بعض الزنادقة عند موته ــ وهو محمد ابن زكريا الرازي المتطبب ــ:

لعمري ما أدري ــ وقد أذن البِلَى ... بعاجل تِرْحالي ــ إلى أين ترحالي؟
وأين محل الروح بعد خروجه ... عن الهيكل المنحل والجسد البالي؟

فقال: وما علينا من جهله. إذا لم يدر أين ترحاله؟ ولكننا ندري إلى أين ترحالنا وترحاله. أما ترحاله: فإلى دار الأشقياء، ومحل المنكرين لقدرة الله وحكمته، والمكذبين بما أتفقت عليه كلمة المرسلين عن ربهم ﴿أولئك الذين كفروا بربهم. وأولئك الأغلال في أعناقهم، وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾[1] ﴿وقالوا: أئذا ضَلَلْنَا في الأرض أئِنَّا لفي خَلْقٍ جديد؟ بل هم بلقاء ربهم كافرون. قل: يَتَوَفَّاكم ملك الموت الذي وُكِّلَ بكم. ثم إلى ربكم ترجعون. ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم. ربَّنا أبْصَرْنا وسمعنا. فارجعنا نعمل صَالحاً إنّا موقنون﴾[2].

وأما ترحالنا، أيها المسلمون، المصدقون بلقاء ربهم، وكتبه ورسله: فإلى نعيم دائم، وخلود متصل، ومقام كريم، وجنة عرضها السموات والأرض في جوار رب العالمين، وأرحم الراحمين، وأقدر القادرين، وأحكم الحاكمين، الذي له الخلق والأمر، وبيده النفع والضر، الأول بالحق، الموجود بالضرورة، المعروف بالفطرة، الذي أقرت به العقول، ودلت عليه كل الموجودات، وشهدت بوحدانيته وربوبيته جميع المخلوقات، وأقرت بها الفطر. المشهود وجوده وقيوميته بكل حركة وسكون، بكل ما كان وما هو كائن وما سيكون. الذي خلق السماوات والأرض وأنزل من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بَهْجة من أنواع النباتات، وبث به في الأرض جميع الحيوانات ﴿أمَّنْ جعلَ الأرض

---

(١) سورة الرعد الآية ٥.
(٢) سورة السجدة الآية (١٠-١٢).

قراراً. وجعلَ خِلالها أنهاراً وجعلَ لها رواسي وجعلَ بينَ البحرينَ حَاجزاً ﴾[1] الذي يجيب المضطر إذا دعاه، ويغيث الملهوف إذا ناداه. ويكشف السوء ويفرج الكربات. ويقيل العثرات. الذي يهدي خلقه في ظلمات البر والبحر، ويرسل الرياح بُشْراً بين يدي رحمته. فيحيي الأرض بوابل القطر. الذي يبدأ الخلق ثم يعيده. ويرزق من في السماوات والأرض من خلقه وعبيده. الذي يملك السمع والأبصار والأفئدة. ويخرج الحي من الميت. ويخرج الميت من الحي، ويدبر الأمر ﴿ الذي بيدهِ ملكوتُ كل شيء وهو يجيرُ ولا يُجارُ عليهِ ﴾[2] ﴿ الذي له ملك السموات والأرض ولم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك. وخلق كل شيء فقدرهُ تقديراً ﴾[3] المستعان به على كل نائبة وفادحة، والمعهود منه كل بر وكرامة. الذي عنت له الوجوه، وخشعت له الأصوات، وسَبَّحت بحمده الأرض والسموات، وجميع الموجودات. الذي لا تسكن الأرواح إلا بحبه، ولا تطمئن القلوب إلا بذكره، ولا تزكو العقول إلا بمعرفته، ولا يُدْرَكُ النجاح إلا بتوفيقه، ولا تحيا القلوب إلا بنسيم لطفه وقربه، ولا يقع أمر إلا بإذنه، ولا يهتدي ضال إلا بهدايته، ولا يستقيم ذو أَوَدٍ إلا بتقويمه، ولا يفهم أحد إلا بتفهيمه، ولا يُتخلص من مكروه إلا برحمته، ولا يُحْفَظُ شيء إلا بكلاءته، ولا يُفتتح أمر إلا باسمه، ولا يتم إلا بحمده، ولا يُدرَك مأمول إلا بتيسيره، ولا تنال سعادة إلا بطاعته، ولا حياة إلا بذكره ومحبته ومعرفته، ولا طابت الجنة إلا بسماع خطابه ورؤيته الذي وسع كل شيء رحمة وعلماً، وأوسع كل مخلوق فضلاً وبراً.

فهو الإله الحق، والرب الحق، والملك الحق، والمنفرد بالكمال المطلق من كل الوجوه. المبرأ عن النقائص والعيوب من كل الوجوه. لا يبلغ المثنون ـــ وإن استوعبوا جميع الأوقات بكل أنواع الثناء ـــ ثناء عليه، بل ثناؤه أعظم من ذلك فهو كما أثنى على نفسه. هذا الجار.

---

(١) سورة النمل الآية ٦١.
(٢) سورة المؤمنون الآية ٨٨.
(٣) سورة الفرقان الآية (٢-٣).

وأما الدار: فلا تعلم نفس حسنها وبهاءها، وسعتها ونعيمها. وبهجتها وروحها وراحتها. فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت. ولا خطر على قلب بشر. فيها ما تشتهي الأنفس، وتلذُّ الأعين. فهي الجامعة لجميع أنواع الأفراح والمسرات، الخالية من جميع المنكدات والمنغصات، ريحانة تهتز، وقصر مشيد، وزوجة حسناء، وفاكهة نضيجة.

فترحالنا أيها ــ الصادقون المصدقون ــ إلى هذه الدار بإذن ربنا وتوفيقه وإحسانه.

وترحال الكاذبين المكذبين إلى الدار التي أعدت لمن كفر بالله ولقائه، وكتبه ورسله.

ولن يجمع الله بين الموحدين له ــ الطالبين لمرضاته، الساعين في طاعته، الدائبين في خدمته، المجاهدين في سبيله ــ وبين الملحدين، الساعين في مساخطه، الدائبين في معصيته، المستفرغين جهدهم في أهوائهم وشهواتهم: في دار واحدة، إلا على سبيل الجواز والعبور. كما جمع بينهما في هذه الدنيا. ويجمع بينهم في موقف القيامة. فحاشاه من هذا الظن السيء الذي لا يليق بكماله وحكمته.

وفي هذه المرتبة تعلم حياة الشهداء، وأنهم عند ربهم يرزقون، وأنها أكمل من حياتهم في هذه الدنيا، وأتم وأطيب. وإن كانت أجسادهم متلاشية، ولحومهم متمزقة، وأوصالهم متفرقة، وعظامهم نخرة. فليس العمل على الطلل، إنما الشأن في الساكن. قال الله تعالى: ﴿ولا تحسبنَّ الذين قُتلوا في سبيلِ الله أمواتاً. بل أحياء عند ربّهم يرزقون﴾ [1] وقال تعالى: ﴿ولا تقولوا لمن يُقتل في سبيل الله أمواتٌ بل أحياء. ولكن لا تشعرون﴾ [2] وإذا كان الشهداء إنما

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٦٨.

(٢) سورة البقرة الآية ١٥٤.

نالوا هذه الحياة بمتابعة الرسل وعلى أيديهم. فما الظن بحياة الرسل في البرزخ؟ ولقد أحسن القائل ما شاء:

فـالـعـيـش نـوم. والمـنـيـة يـقـظـة والمـرء بـيـنـهما خـيـال سـاري

فللرسل والشهداء والصديقين من هذه الحياة ـــ التي هي يقظة من نوم الدنيا ـــ أكملها وأتمها. وعلى قدر حياة العبد في هذا العالم يكون شوقه إلى هذه الحياة، وسعيه وحرصه على الظفر بها. والله المستعان.

المرتبة العاشرة من مراتب الحياة.

الحياة الدائمة الباقية بعد طَيِّ هذا العالم. وذهاب الدنيا وأهلها في دار الحيوان. وهي الحياة التي شمر إليها المشمرون. وسابق إليها المتسابقون. ونافس فيها المتنافسون. وهي التي أجرينا الكلام إليها. ونادت الكتب السماوية ورسل الله جميعهم عليها. وهي التي يقول من فاته الاستعداد لها: ﴿ إذا دُكَّت الأرض دكًا دكًا * وجاء ربُّك والملك صفاً صفاً * وجيء يومئذٍ بجهنَّم، يومئذ يتذكر الإنسانُ. وأنَّى له الذكرى؟ * يقول: يا ليتني قدَّمت لحياتي. فيومئذٍ لا يُعَذِّب عذابه أحد. ولا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أحد * ﴾[1] وهي التي قال الله عز وجل فيها: ﴿ وما هذهِ الحياة الدُّنيا إلا لهوٌ ولَعِبٌ، وإن الدّار الآخرة لهي الحيوانُ لو كانوا يعلمونَ ﴾[2].

والحقيقة المتقدمة كالنوم بالنسبة إليها. وكل ما تقدم ـــ من وصف السير ومنازله، وأحوال السائرين، وعبوديتهم الظاهرة والباطنة ـــ فوسيلة هذه الحياة. وإنما الحياة الدنيا، بالنسبة إليها، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم «ما الدنيا في الآخرة إلا كما يُدخِل أحدُكم إصبعه في اليَمِّ فلينظر بم ترجع؟».

وكما قيل: تنفست الآخرة. فكانت الدنيا نفساً من أنفاسها. فأصاب أهل

---

(١) سورة الفجر الآية ٢١.
(٢) سورة العنكبوت الآية ٦٤.

السعادة نَفَس نعيمها. فهم على هذا النفس يعملون. وأصاب أهلَ الشقاوة نفس عذابها. فهم على ذلك النفس يعملون.

وإذا كانت حياة أهل الإيمان والعمل الصالح في هذه الدار حياة طيبة. فما الظن بحياتهم في البرزخ، وقد تخلصوا من سجن الدنيا وضيقها؟ فما الظن بحياتهم في دار النعيم المقيم الذي لا يزول. وهم يرون وجه ربهم تبارك وتعالى بُكْرَة وعَشِيًّا و يسمعون خطابه؟.

فإن قلت: ما سبب تخلف النفس عن طلب هذه الحياة التي لا خَطَر لها، وما الذي زَهَّدها فيها؟ وما سبب رغبتها في الحياة الفانية المضمحلة، التي هي كالخيال والمنام؟ أفسادٌ في تصورها وشعورها؟ أم تكذيب بتلك الحياة؟ أم لآفة في العقل، وعمي هناك؟ أم إيثار للحاضر المشهود بالعيان على الغائب المعلوم بالإيمان؟.

قيل: بل ذلك لمجموع أمور مركبة من ذلك كله.

وأقوى الأسباب في ذلك: ضعف الإيمان. فإن الإيمان هو روح الأعمال. وهو الباعث عليها، والآمر بأحسنها، والناهي عن أقبحها. وعلى قدر قوة الإيمان يكون أمره ونهيه لصاحبه، وائتمار صاحبه وانتهاؤه. قال الله تعالى: ﴿قل بئسما يأمركم به إيمانكم إنْ كنتم مؤمنينَ﴾[1].

و بالجملة: فإذا قوي الإيمان قوي الشوق إلى هذه الحياة. واشتد طلب صاحبه لها.

السبب الثاني: جثوم الغفلة على القلب. فإن الغفلة نوم القلب. ولهذا تجد كثيراً من الأيقاظ في الحس نياماً في الواقع. فتحسبهم أيقاظاً وهم رقود، ضد حال من يكون يقظان القلب وهو نائم. فإن القلب إذا قويت فيه الحياة لا ينام

(١) سورة البقرة الآية ٩٣.

إذا نام البدن. وكمال هذه الحياة كان لنبينا صلى الله عليه وسلم. ولمن أحيا الله قلبه بمحبته واتباع رسالته على بصيرة من ذلك بحسب نصيبه منها.

فالغفلة واليقظة يكونان في الحس والعقل والقلب، فمستيقظ القلب وغافله كمستيقظ البدن ونائمه. وكما أن يقظة الحس على نوعين. فكذلك يقظة القلب على نوعين.

فالنوع الأول من يقظة الحس: أن صاحبها ينفذ في الأمور الحسية. و يتوغل فيها بكسبه وفطانته، واحتياله وحسن تأتيه.

والنوع الثاني: أن يُقبل على نفسه وقلبه وذاته. فيحتني بتحصيل كماله. فيلحظ عوالي الأمور وسفسافها. فيؤثر الأعلى على الأدنى. و يقدم خير الخيرين بتفويت أدناهما. و يرتكب أخف الشرين خشية حصول أقواهما. و يتحلى بمكارم الأخلاق ومعالي الشيم. فيكون ظاهره جميلاً، و باطنه أجمل من ظاهره. وسريرته خيراً من علانيته. فيزاحم أصحاب المعالي عليها كما يتزاحم أهل الدينار والدرهم عليهما. فبهذه اليقظة يستعد للنوعين الآخرين منها.

أحدهما: يقظة تبعثه على اقتباس الحياة الدائمة الباقية، التي لا خطر لها، من هذه الحياة الزائلة الفانية، التي لا قيمة لها.

فإن قلت: مَثِّل لي، كيف تقتبس الحياة الدائمة من الحياة الفانية؟ وكيف يكون هذا؟ فإني لا أفهمه.

قلت: وهذا أيضاً من نوم القلب، بل من موته. وهل تقتبس الحياة الدائمة إلا من هذه الحياة الزائلة؟ وأنت قد تشعل سراجك من سراج آخر قد أشفى على الإنطفاء. فيتقد الثاني و يضيء غاية الإضاءة، و يتصل ضوءه. و ينطفىء الأول. والمقتبس لحياته الدائمة من حياته المنقطعة: إنما ينتقل من دار منقطعة إلى دار باقية. وقد توسط الموت بين الدارين. فهو قنطرة لا يعبر إلى تلك الدار إلا عليها، وباب لا يدخل إليها إلا منه. فهما حياتان في دارين بينهما

موت؛ وكما أن نور تلك الدار مقتبس من نور هذه الدار، فحياتها كذلك مقتبسة من حياتها. فعلى قدر نور الإيمان في هذه الدار يكون نور العبد في تلك الدار. وعلى قدر حياته في هذه الدار تكون حياته هناك.

نعم هذا النور والحياة، الذي يقتبس منه ذلك النور والحياة، لا ينقطع. بل يضيء للعبد في البرزخ، وفي موقف القيامة، وعلى الصراط. فلا يفارقه إلى دار الحيوان. يطفأ نور الشمس وهذا النور لا يطفأ. وتبطل الحياة المحسوسة وهذه الحياة لا تبطل. هذا أحد نوعي يقظة القلب.

النوع الثاني: يقظة تبعث على حياة. لا تدركها العبارة. ولا ينالها التوهم. ولا يطابق فيها اللفظ لمعناه ألبتة. والذي يشار به إليها: حياة المحب مع حبيبه، الذي لا قوام لقلبه وروحه وحياته إلا به ولا غنى له عنه طرفة عين. ولا قرة لعينه، ولا طمأنينة لقلبه، ولا سكون لروحه، إلا به. فهو أحوج إليه من سمعه وبصره وقوته، بل ومن حياته بدونه عذاب وآلام، وهموم وأحزان. فحياته موقوفة على قربه وحبه ومصاحبته. وعذاب حجابه عنه: أعظم من العذاب الآخر. كما أن نعيم القلب والروح بإزالة ذلك الحجاب: أعظم من النعيم بالأكل والشرب، والتمتع بالحور العين. فهكذا عذاب الحجاب أعظم من عذاب الجحيم. ولهذا جمع الله سبحانه لأوليائه بين النعيمين في قوله: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾[1] فالحسنى الجنة. والزيادة: رؤية وجهه الكريم في جنات عدن. وجمع لأعدائه بين العذابين في قوله: ﴿كلاَّ. إنّهم عَنْ ربِّهم يومئذٍ لمحجوبونَ • ثمَّ إنهم لصالوا الجحيم﴾[2].

والمقصود: أن الغفلة هي نوم القلب عن طلب هذه الحياة. وهيَ حجاب عليه. فإن كُشف هذا الحجاب بالذكر وإلا تكاثف حتى يصير حجاب بطالة ولعب، واشتغال بما لا يفيد. فإن بادر إلى كشفه، وإلا تكاثف حتى يصير

(١) سورة يونس الآية ٢٦.
(٢) سورة المطففين الآية ١٥.

حجاب معاصٍ وذنوب صغار تبعده عن الله. فإن بادر إلى كشفه وإلا تكاثف حتى يصير حجاب كبائر توجب مَقْتَ الرب تعالى له، وغضبه ولعنته. فإن بادر إلى كشفه، وإلا تكاثف حتى صار حجاب بِدَع عملية يعذب العامل فيها نفسه. ولا يُغني عليه شيئاً. فإن بادر إلى كشفه، وإلا تكاثف حتى صار حجاب بدع قولية اعتقادية. تتضمن الكذب على الله ورسوله، والتكذيب بالحق الذي جاء به الرسول. فإن بادر إلى كشفه وإلا تكاثف حتى صار حجاب شك وتكذيب. يقدح في أصول الإيمان الخمسة. وهي: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، ولقائه. فلغلظ حجابه وكثافته، وظلمته وسواده: لا يرى حقائق الإيمان. و يتمكن منه الشيطان، يَعِدُه و يُمَنّيه، والنفس الأمارة بالسوء تهوى وتشتهي. وسلطان الطبع قد ظفر بسلطان الإيمان. فأسره وسجنه، إن لم يهلكه. وتولى تدبير المملكة واستخدام جنوذ الشهوات، وأقطعها العوائد التي جرى عليها العمل. وأغلق باب اليقظة. وأقام عليه بواب الغفلة. وقال: إياك أن تؤتَى من قبلك، واتخذ حاجباً من الهوى، وقال: إياك أن تمكن أحداً يدخل عليّ إلا معك. فأمرُ هذه المملكة قد صار إليك وإلى البواب. فيا بواب الغفلة، و يا حاجب الهوى ليلزم كل منكما ثغره، فإن أخليتما فَسَدَ أمر مملكتنا، وعادت الدولة لغيرنا، وسامنا سلطان الإيمان شر الخزي والهوان. ولا نفرح بهذه المدينة أبداً.

فلا إله إلا الله! إذا اجتمعت على القلب هذه العساكر، مع رِقَّة الإيمان، وقلة الأعوان، والإعراض عن ذكر الرحمن، والانخراط في سلك أبناء الزمان، وطول الأمل المفسد للإنسان ــ أن آثر العاجل الحاضر على الغائب الموعود به بعد طَيِّ هذه الإكوان. فالله المستعان وعليه التكلان.

فهذا فصل مختصر نافع في ذكر الحياة وأنواعها، والتشويق إلى أشرفها وأطيبها. فمن صادف من قلبه حياة انتفع به، وإلا فَخُودٌ تزف إلى ضرير مقعد.

فلنرجع إلى شرح كلام صاحب المنازل:

قال «ولها ثلاثة أنفاس: نفَس الخوف، ونفس الرجاء، ونفس المحبة».

لما كان كل حيوان متنفساً، فإن النفَس موجب الحياة وعلامتها: كانت أنفاس الحياة المشار إليها ثلاثة أنفاس: نفَس الخوف. ومصدره: مطالعة الوعيد، وما أعد الله لمن آثر الدنيا على الآخرة. والمخلوق على الخالق، والهوى على الهدى، والغي على الرشاد.

ونفس الرجاء، ومصدره: مطالعة الوعد، وحسن الظن بالرب تعالى. وما الله أعد لمن آثر الله ورسوله، والدار الآخرة، وحَكَّمَ الهدى على الهوى، والوحي على الآراء، والسنة على البدعة، وما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه على عوائد الخلق.

ونفس بالمحبة. مصدره: مطالعة الأسماء والصفات، ومشاهدة النعماء والآلاء.

فإذا ذكر ذنوبه: تنفس بالخوف. وإذا ذكر رحمة ربه، وسعة مغفرته وعفوه: تنفس بالرجاء. وإذا ذكر جماله وجلاله وكماله وإحسانه وإنعامه: تنفس بالحب.

فليزن العبد إيمانه بهذه الأنفاس الثلاثة. ليعلم ما معه من الإيمان، فإن القلوب مفطورة على حب الجمال والإجمال. والله سبحانه جميل. بل له الجمال التام الكامل من جميع الوجوه ــ جمال الذات، وجمال الصفات، وجمال الأفعال، وجمال الأسماء ــ وإذا جمع جمال المخلوقات كله على شخص واحد، ثم كانت جميعها على جمال ذلك الشخص، ثم نسب هذا الجمال إلى جمال الرب تبارك وتعالى: كان أقل من نسبة سراج ضعيف إلى عين الشمس.

فالنفَس الصادر عن هذه الملاحظة والمطالعة: أشرف أنفاس العبد على الإطلاق. فأين نفس المشتاق المحب الصادق إلى نفس الخائف الراجي؟ ولكن لا يحصل له هذا النفَس إلا بتحصيل ذينك النفسَين، فإن أحدهما ثمرة تركه

للمخالفات. والثاني: ثمرة فعله للطاعات. فمن هذين النفسين يصل إلى النفس الثالث.

قال «الحياة الثانية: حياة الجمع من موت التفرقة. ولها ثلاثة أنفاس: نفس الاضطرار، ونفس الافتقار، ونفس الافتخار».

ومراده ــ إن شاء الله ــ بالجمع في هذه الدرجة: جمع القلب على الله، وجمع الخواطر والعزوم في التوجه إليه سبحانه. لا الجمع الذي هو حضرة الوجود. لأنه قد ذكر حياة هذا الجمع في الدرجة الثالثة. وسماها «حياة الوجود».

وإنما كان جمع القلب على الله والخواطر على السير إليه: حياة حقيقية. لأن القلب لا سعادة له، ولا فلاح ولا نعيم، ولا فوز ولا لذة، ولا قُرَّة عين إلا بأن يكون الله وحده هو غاية طلبه، ونهاية قصده. ووجهه الأعلى: هو كل بغيته. فالتفرقة المتضمنة للإعراض عن التوجه إليه، واجتماع القلب عليه: هي مرضه إن لم يمت منها.

قال «ولهذه الحياة ثلاثة أنفاس. نفس الاضطرار» وذلك لانقطاع أمله مما سوى الله. فيضطر حينئذ ــ بقلبه وروحه ونفسه وبدنه ــ إلى ربه ضرورة تامة. بحيث يجد في كل منبت شعرة منه فاقة تامة إلى ربه ومعبوده. فهذا النفس نفس مضطر إلى ما لا غنى له عنه طرفة عين. وضرورته إليه من جهة كونه ربه، وخالقه وفاطره وناصره، وحافظه ومعينه ورازقه، وهاديه ومعافيه، والقائم بجميع مصالحه. ومن جهة كونه: معبوده وإلهه، وحبيبه الذي لا تكمل حياته ولا تنفع إلا بأن يكون هو وحده أحب شيء إليه، وأشوق شيء إليه. وهذا الاضطرار: هو اضطرار «إياك نعبد» والاضطرار الأول: اضطرار «إياك نستعين».

ولعمر الله إن «نفس الافتقار» هو هذا النفس، أو من نوعه. ولكن الشيخ

جعلهما نفسين. فجعل «نفس الاضطرار» بداية، و«نفس الافتقار» توسط، و«نفس الافتخار» نهاية. وكأن «نفس الاضطرار» يقطع الخلق من قلبه، و«نفس الافتقار» يعلق قلبه بربه.

والتحقيق: أنه نفس واحد ممتد. أوله انقطاع. وآخره اتصال.

وأما «نفس الافتخار» فهو نتيجة هذين النفسين. لأنهما إذا صَحَّا للعبد حصل له القرب من ربه، والأنس به، والفرح به، وبالخلع التي خلعها ربُّه على قلبه وروحه مما لا يقوم لبعضه ممالك الدنيا بحذافيرها. فحينئذ يتنفس نفساً آخر. يجد به من التفريج والترويح والراحة والانشراح ما يشبه — من بعض الوجوه — بنفس مَنْ جُعل في عنقه حبل ليخنق به حتى يموت. ثم كشف عنه وقد حبس نفسه. فتنفس نفس من أعيدت عليه حياته. وتخلص من أسباب الموت.

فإن قلت: ما للعبد والافتخار؟ وأين العبودية من نفس الافتخار؟.

قلت: لا يريد بذلك: أن العبد يفتخر بذلك. ويختال على بني جنسه. بل هو فرح وسرور لا يمكن دفعه عن نفسه بما فتح عليه ربه. ومنحه إياه، وخصه به. وأولى ما فرح به العبد: فضل ربه عليه. فإنه تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده. ويحب الفرح بذلك. لأنه من الشكر. ومن لا يفرح بنعمة المنعم لا يعد شكوراً. فهو افتخار بما هو محض منة الله ونعمته على عبده، لا افتخار بما من العبد. فهذا هو الذي ينافي العبودية لا ذاك.

وهنا سر لطيف. وهو أن هذا النفس يفخر على أنفاسه التي ليست كذلك كما تفخر الحياة على الموت، والعلم على الجهل، والسمع على الصمم، والبصر على العمى. فيكون الافتخار للنفس على النفس، لا للمتنفس على الناس. والله أعلم.

قال «الحياة الثالثة: حياة الوجود. وهي حياة بالحق.

ولها ثلاثة أنفاس: نفس الهيبة. وهو يميت الاعتدال. ونفس الوجود، وهو يمنع الانفصال. ونفس الانفراد. وهو يورث الاتصال. وليس وراء ذلك ملحظ للنظارة. ولا طاقة للاشارة».

هذه المرتبة —من الحياة— هي حياة الواجد. وهي أكمل من النوعين اللذين قبلها. ووجود العبد لربه: هو الذي أشار إليه في الحديث الإلهي بقوله «فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها. فبي يسمع. وبي يبصر. وبي يبطش. وبي يمشي» والمشار إليه في قوله «ابنَ آدم، اطلبني تجدني. فإن وجدتني وجدت كل شيء. وإن فُتُّك فاتك كل شيء».

وسيأتي في باب «الوجود» مزيد لهذا إن شاء الله تعالى.

وإنما كانت حياة الوجود أكمل الحياة، لشرفها وكمالها بموجدها. وهو الحق سبحانه وتعالى. فمن حُبي بوجوده فقد فاز بأعلى أنواع الحياة.

فإن قلت: يصعب عليّ فهم معنى الحياة بوجوده.

قلت: لأجل الحجاب الذي ضرب بينك وبين هذه الحياة. فافهم الحياة بوجود الفناء، وبوجود المالك القادر إذا كان معك وناصرك، دون مجرد وجوده —ولا معرفة بينك وبينه ألبتة— فحقيقة الحياة: هي الحياة بالرب تعالى، لا الحياة بالنفس والفناء وأسباب العيش.

وقد تفسر «حياة الوجود» بشهود القيومية، حيث لا يرى شيئاً من الأشياء إلا وهو بالله. وهو الذي أقامه. ويحال هذا الشهود. وهو أن لا يلتفت بقلبه إلى شيء سوى الله. ولا يخافه ولا يرجوه. بل قد قصر خوفه ورجاءه، وتوكله وإنابته على الحي القيوم، قيوم الوجود وقيِّمه وقيامه ومقيمه وحده. فمتى حصل له هذا الشهود وهذا الحال: فقد حصلت له حياة الوجود.

فتارة يتنفس بالهيبة. وهي سطوة نور الصفات. وذلك عند أول ما يسطع

نور الوجود. فيقع القلب في هيبة تستغرق حسه عن الالتفات إلى شيء من عوالم النفس. وذلك هو الاعتلال الذي يميته النفَس الثاني. وهو قوله «ونفس يميت الاعتلال» فتموت منه علل أعماله، وآثار حظوظه، وشهود إنيته.

قوله «ونفس الوجود» يريد به: وجود العبد بربه. فيتنفس بهذا الوجود. كما يسمع به، و يبصر به، و يبطش به. ويمشي به.

ولا تصغ إلى غير هذا. فتزل قدم بعد ثبوتها.

قوله «وهو يمنع الانفصال» الانفصال عند القوم: انقطاع القلب عن الرب وبقاؤه بنفسه وطبيعته. و«الاتصال» هو بقاؤه بربه، وفناؤه عن أحكام، نفسه، وطبعه وهواه وقد يراد «بالاتصال» الفناء في شهود القيومية. و«بالانفصال» الغيبة عن هذا الشهود.

وأما الملحد: فيفسر «الاتصال، والانفصال» بالاتصال الذاتي والانفصال الذاتي. وهذا محال أيضاً. فإنه لم يزل متصلاً به. بل لم يزل إياه عنده. فالأول: يتعلق بالإرادة والهمة. وهو أعلى الأنواع. والثاني: يتعلق بالشهود والشعور. وهو دونه. وهو عند الشيخ أعلى. لأنه إنما يكون في وادي الفناء.

والثالث: للملاحدة القائلين بوحدة الوجود.

قوله «ونفس الانفراد. وهو يورث الاتصال».

نفس الانفراد: هو المصحوب بشهود الفردانية. وهي تفرد الرب سبحانه بالربوبية والإلهية، والتدبير والقيومية. فلا يثبت لسواه قسطاً في الربوبية، ولا يجعل لسواه حظاً في الإلهية، ولا في القيومية. بل يفرده بذلك في شهوده، كما أفرده به في علمه. ثم يفرده به في الحال التي أوجبها له الشهود. فيكون الله سبحانه فرداً في علم العبد ومعرفته، فرداً في مشهوده، فرداً في حاله في شهوده.

وهذا التنفس يورثه الاتصال بربه، بحيث لا يبقى له مراد غيره، ولا إرادة

غير مراده الديني الذي يحبه ويرضاه. فيستفرغ حبه قلبه. وتستفرغ مرضاته سعيه. وليس وراء ذلك مقام يلحظه النظارة، لا بالقلب ولا بالروح.

فإن كمال هذا الاتصال، والشغل بالحق سبحانه: قد استفرغ المقامات، واستوعب الإشارات. والله المستعان.

(باب القبض):

قال صاحب المنازل:

«(باب القبض) قال الله تعالى: ﴿ ثُمَّ قبضناهُ إلينَا قبضاً يسيراً ﴾[1]».

قلت: قد أبعد في تعلقه بإشارة الآية إلى «القبض» الذي يريده. ولا تدل عليه الآية بوجه ما. وإنما يشارك «القبض» المترجم عليه في اللفظ فقط. فإن «القبض» في الآية: هو قبض الظل. وهو تقلصه بعد امتداده. قال الله تعالى: ﴿ ألم تر إلىٰ ربّكَ كيفَ مَدَّ الظلّ؟ ولو شاء لجعلهُ سَاكناً. ثم جعلنا الشمسَ عليهِ دليلاً ۝ ثم قبضناهُ إلينا قبضاً يسيراً ﴾[2] فأخبر تعالى: أنه بسط الظل ومَدّه. وأنه جعله متحركاً تبعاً لحركة الشمس. ولو شاء لجعله ساكناً لا يتحرك: إما بسكون المظهر له، والدليل عليه، وإما بسبب آخر. ثم أخبر: أنه قبضه ــ بعد بسطه ــ قبضاً يسيراً. وهو شيء بعد شيء. لم يقبضه جملة. فهذا من أعظم آياته الدالة على عظيم قدرته، وكمال حكمته. فندب الرب سبحانه عباده إلى رؤية صنعته وقدرته، وحكمته في هذا الفرد من مخلوقاته. ولو شاء لجعله لاصقاً بأصل ما هو ظل له من جبل وبناء وشجر وغيره. فلم ينتفع به أحد.

فإن كان الانتفاع به تابعاً لمده وبسطه، وتحوله من مكان إلى مكان. ففي مَدّه وبسطه، ثم قبضه شيئاً فشيئاً: من المصالح والمنافع ما لا يخفى ولا يحصى،

---

(١) سورة الفرقان الآية ٤٦.

(٢) سورة الفرقان الآية (٤٥-٤٦).

فلو كان ساكناً دائماً، أو قبض دفعة واحدة: لتعطلت مرافق العالم ومصالحه به وبالشمس. فمد الظل وقبضه شيئاً فشيئاً لازم لحركة الشمس، على ما قُدِّرت عليه من مصالح العالم. وفي دلالة الشمس على الظلال ما تعرف به أوقات الصلوات، وما مضى من اليوم، وما بقي منه. وفي تحركه وانتقاله ما يبرد به ما أصابه من حر الشمس. وينفع الحيوانات والشجر والنبات. فهو من آيات الله الدالة عليه.

وفي الآية وجه آخر، وهو: أنه سبحانه مَدَّ الظل حين بَنَى السماء كالقُبَّة المضروبة. وَدَحَى الأرض تحتها. فألقت القبة ظلها عليها. فلو شاء سبحانه لجعله ساكناً مستقراً في تلك الحال. ثم خلق الشمس ونصبها دليلاً على ذلك الظل. فهو يتبعها في حركتها، يزيد بها وينقص، ويمتد ويتقلص. فهو تابع لها تبعية المدلول لدليله.

وفيها وجه آخر، وهو: أن يكون المراد قبضه عند قيام الساعة بقبض أسبابه، وهي الأجرام التي تُلْقِي الظلال. فيكون قد ذكر إعدامه بإعدام أسبابه، كما ذكر إنشاءه بإنشاء أسبابه.

وقوله تعالى: ﴿قبضناه إلينا﴾ كأنه يشعر بذلك. وقوله ﴿قبضاً يسيراً﴾ يشبه قوله: ﴿ذلكَ حَشرٌ علينا يسير﴾[1] وقوله «قبضناه» بصيغة الماضي لا ينافي ذلك. كقوله: ﴿أتى أمرُ الله﴾[2] والوجه في الآية هو الأول.

وهذان الوجهان: إن أراد من ذكرهما دلالة الآية عليهما ـ إشارة وإيماء ـ فقريب. وإن أراد أن ذلك هو المراد من لفظها: فبعيد. لأنه سبحانه جعل ذلك آية ودلالة عليه للناظر فيه، كما في سائر آياته التي يدعو عباده إلى النظر فيها. فلا بد أن يكون ذلك أمراً مشهوداً تقوم به الدلالة. وتحصل به التبصرة.

---

(١) سورة قٓ الآية ٤٤.

(٢) سورة النحل الآية ١.

وأبعد من هذا: ما تعلق به صاحب المنازل في «باب القبض» بقبض الظل كما أشار إليه في خطبة كتابه. حيث يقول «الذي مد ظل التكوين على الخليقة مَدًّا طويلاً. ثم جعل شمس التمكين لصفوته عليه دليلاً. ثم قبض ظل التفرقة عنهم إليه قبضاً يسيراً» فاستعار للتكوين لفظ «الظل» إعلاماً بأن المكونات بمنزلة الظلال في عدم استقلالها بأنفسها. إذ لا يتحرك الظل إلا بحركة صاحبه. وقوله «مداً طويلاً» إشارة إلى أنه سبحانه لا يزال يخلق شيئاً بعد شيء خلقاً لا يتناهى، لسعة قدرته، ووجوب أبديته.

ثم إن حقيقة «الظل» هي عدم الشمس في بقعة ما، لساتر سترها. فإنما تتعين تلك الحقيقة بالشمس. فكذلك المكوَّن إنما تتعين حقيقته بالمكون له سبحانه وتعالى. و«شمس التمكين» هي التوحيد الجامع لقلوب صفوته عن التفرق في شعاب ظل التكوين «ثم قبض ظل التفرقة عنهم إليه قبضاً يسيراً أي أخذ ظل التفرقة عنهم أخذاً سهلاً.

فالشيخ أحال –باستشهاده بالآية في الباب المذكور– على ما تقدم له في الخطبة ووجه الإشارة بالآية يعلم من قوله ﴿ثم قبضناه إلينا ﴾و « القبض » في هذا الباب: لم يرد به قبض الإضافة. ولهذا قال الشيخ:

«القبض في هذا الباب: اسم يشار به إلى مقام الضنائن الذين ادخرهم الحق اصطناعاً لنفسه».

فالقبض نوعان: قبض في الأحوال، وقبض في الحقائق. فالقبض في الأحوال: أمر يطرق القلب يمنعه عن الانبساط والفرح. وهو نوعان أيضاً.

أحدهما: ما يعرف سببه، مثل تذكر ذنب، أو تفريط، أو بعد، أو جفوة أو حدوث ما هو نحو ذلك.

والثاني: ما لا يعرف سببه. بل يهجم على القلب هجوماً لا يقدر على التخلص منه. وهذا هو القبض المشار إليه على ألسنة القوم. وضده « البسط » فالقبض والبسط عندهم حالتان للقلب لا يكاد ينفك عنها.

وقال أبو القاسم الجنيد: في معنى القبض والبسط معنى الخوف والرجاء. فالرجاء: يبسط إلى الطاعة، والخوف: يقبض عن المعصية.

فكلهم تكلم في «القبض والبسط» على هذا المنهج حتى جعلوه أقساماً: قبض تأديب، وقبض تهذيب، وقبض جمع، وقبض تفريق. ولهذا يمتنع صاحبه ــإذا تمكن منهــ من الأكل، والشرب، والكلام، وفعل الأوراد، والانبساط إلى الأهل وغيرهم.

فقبض التأديب: يكون عقوبة على غفلة، أو خاطر سوء، أو فكرة رديئة.

وقبض التهذيب: يكون إعداداً لبسط عظيم شأنه: يأتي بعده، فيكون القبض قبله كالتنبيه عليه والمقدمة له. كما كان «الغَتُّ والغَطُّ» مقدمة بين يدي الوحي، وإعداداً لوروده. وهكذا الشدة مقدمة بين يدي الفرج. والبلاء مقدمة بين يدي العافية، والخوف الشديد مقدمة بين يدي الأمن. وقد جرت سنة الله سبحانه: أن هذه الأمور النافعة المحبوبة إنما يدخل إليها من أبواب أضدادها.

وأما قبض الجمع: فهو ما يحصل للقلب حال جمعيته على الله من انقباضه عن العالم وما فيه. فلا يبقى فيه فضل ولا سعة لغير من اجتمع قلبه عليه. وفي هذه الحال من أراد من صاحبه ما يعهده منه المؤانسة والمذاكرة فقد ظلمه.

وأما قبض التفرقة: فهو القبض الذي يحصل من قلبه عن الله، وتشتته عنه في الشعاب والأودية. فأقل عقوبته: ما يجده من القبض الذي يتمنى معه الموت.

وأما القبض الذي أشار إليه صاحب المنازل: فهو شيء وراء هذا كله. فإنه جعله من قسم الحقائق الذي تقدم ذكره من قسم البدايات، ولهذا قال «القبض في هذا الباب: اسم يشار به إلى مقام الضنائن» ومن هنا حسن استشهاده بإشارة الآية. لأنه تعالى أخبره عن قبض الظل إليه. و «القبض»

في هذا الباب يتضمن قبض القلب عن غيره إليه، وجمعيته بعد التفرقة عليه.
و «الضنائن» جمع ضنينة. وهي الخاصة، يضن بها صاحبها. أي يبخل ببذلها
و يصطفيها لنفسه. ولهذا قال «الذين ادخرهم الحق اصطناعاً لنفسه».

و «الادخار» افتعال من الذخر، وهو ما يعده المرء لحوائجه ومصالحه.
و «الاصطناع» بمعنى الاصطفاء. قال لموسى: ﴿واصطنعتك لنفسي﴾[1]
والاصطناع في الأصل: اتخاذ الصنيعة. وهي الخير تُسديه إلى غيرك. قال
الشاعر:

وإذا اصطنعت صنيعة، فاقصد بها وجه الذي يُلي الصنائع، أودَع

قال ابن عباس: اصطنعتك لوحيي ورسالتي. وقال الكلبي: اخترتُك
بالرسالة لنفسي، لكي تحبني وتقوم بأمري.

وقيل: اخترتك بالإحسان إليك لإقامة حجتي فتكلم عبادي عني.

قال أبو إسحاق: اخترتك بالإحسان إليك لإقامة حجتي. وجعلتك بيني
وبين خلقي، حتى صرت في الخطاب والتبليغ عني بالمنزلة التي أكون أنا بها لو
خاطبتهم.

وقيل: مَثَّل حاله بحال من يراه بعض الملوك ــ لجوامع خصال فيه
وخصائص ــ أهلا لكرامته وتقريبه. فلا يكون أحد أقرب منه منزلة إليه. ولا
ألطف محلاً. فيصطنعه بالكرامة والأثرة، و يستخلصه لنفسه، بحيث يسمع به،
و يبصر به. و يطلع على سره.

والمقصود: أن الرب سبحانه حال بين هؤلاء الضنائن وبين التعلق بالخلق.
وصرف قلوبهم وهممهم وعزائمهم إليه.

قال «وهم على ثلاث فرق: فرقة قبضهم إليه، قبض التوقي. فضن بهم عن
أعين العالمين».

---

(١) سورة طه الآية ٤١.

هذا الحرف في «التوقي» بالقاف من الوقاية، وليس من الوفاة، أي سترهم عن أعين الناس، وقاية لهم، وصيانة عن ملابستهم. فَغَيَّبَهم عن أعين الناس. فلم يطلعهم عليهم. وهؤلاء هم أهل الإنقطاع والعزلة عن الناس وقت فساد الزمان. ولعلهم الذين قال فيهم النبي صلى الله عليه وسلم «يوشك أن يكون خير مال المرء غنماً يتبع بها شَغَفَ الجبال ومواقع القَطْر» وقوله «ورجل معتزل في شعب من الشعاب يعبد ربه. و يدع الناس من شره» وهذه الحال تحمد في بعض الأماكن والأوقات دون بعضها. وإلا فالمؤمن الذي يخالط الناس، و يصبر على أذاهم: أفضل من هؤلاء. فالعزلة: في وقت تجب فيه، ووقت تستحب فيه، ووقت تباح فيه، ووقت تكره فيه، ووقت تحرم فيه.

ويجوز أن يكون قبض التوفي ــ بالفاء ــ أجسادهم وقلوبهم من بين العالمين وهم في الدنيا، لكن لما لم يخالطوا الناس كانوا بمنزلة من قد تُوُفِّي وفارق الدنيا.

قال «وفرقة قبضهم بسترهم في لباس التلبيس، وأسبل عليهم أكِلَّة(١) الرسوم. فأخفاهم عن عيون العالم».

هذه الفرقة: هم مع الناس مخالطون، والناس يرون ظواهرهم. وقد ستر الله حقائقهم وأحوالهم عن رؤية الخلق لها. فحالهم ملتبس على الناس لا يعرفونه. فإذا رأوا منهم ما يرون من أبناء الدنيا ــ من الأكل والشرب واللباس، والنكاح، وطلاقة الوجه، وحسن العشرة ــ قالوا: هؤلاء من أبناء الدنيا. وإذا رأوا ذلك الجدّ والهمم، والصبر والصدق، وحلاوة المعرفة والإيمان والذكر. وشاهدوا منهم أموراً ليست من أمور أبناء الدنيا، قالوا: هؤلاء من أبناء الآخرة. فالتبس حالهم. عليهم. وهم مستورون عن الناس بأسبابهم وصنائعهم ولباسهم. لم يجعلوا لطلبهم وإرادتهم إشارة تشير إليهم «اعرفوني» فهؤلاء يكونون

(١) بتشديد اللام: جمع كلة. وهي الستارة التي توضع على السرير أو الهودج. وتسمى الآن ناموسية.

مع الناس، والمحجوبون لا يعرفونهم، ولا يرفعون بهم رءوساً. وهم من سادات أولياء الله[1]. صانهم الله عن معرفة الناس كرامة لهم، لئلا يفتتنوا بهم، وإهانة للجهال بهم، فلا ينتفعون بهم.

وهذه الفرقة بينها وبين الأولى من الفضل ما لا يعلمه إلا الله. فهم بين الناس بأبدانهم. وبين الرفيق الأعلى بقلوبهم. فإذا فارقوا هذا العالم انتقلت أرواحهم إلى تلك الحضرة. فإن روح كل عبد تنتقل ـ بعد مفارقة البدن ـ إلى حضرة من كان يألفهم ويحبهم. فإن «المرء مع من أحبه».

قوله «وأسبل عليهم أكِلّة الرسوم» أي أجرى عليهم أحكام الخلق يأكلون كما يأكلون. ويشربون كما يشربون، ويسكنون حيث يسكنون، ويمشون معهم في الأسواق، ويعانون معهم الأسباب. وهم في واد والناس في واد. فمشاركتهم إياهم في ذلك هي التي سترتهم عن معرفتهم، وعن إدراك حقائقهم فهم تحت ستور المشاركة.

ووراء هاتيك الستور محجب	بالحسن. كل العز تحت لوائه
لو أبصرت عيناك بعض جماله	لبذلت منك الروح في إرضائه
ما طابت الدنيا بغير حديثه	كلا، ولا الأخرى بدون لقائه
يا خاسراً، هانت عليه نفسه	إذ باعها بالغبن من أعدائه
لو كنت تعلم قَدْر ما قد بعته	لفسخت ذاك البيع قبل وفائه
أو كنت كُفواً للرشاد وللهدى	أبصرت. لكن لست من أكفائه

قوله «وفرقة قبضهم منهم إليه. فصافاهم مصافاة سِرٍّ. فضن بهم عليهم» هذه الفرقة إنما كانت أعلى من الفرقتين المتقدمتين: لأن الحق سبحانه قد سترهم عن نفوسهم، لكمال ما أطلعهم عليه. وشغلهم به عنهم. فهم في أعلى الأحوال والمقامات، ولا التفات لهم إليها. فهؤلاء قلوبهم معه سبحانه، لا مع

(١) لقد كان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمة الله من سادات أولياء الله في زمانه. فلماذا لم يكن من المخفيين. بل كان من المشهورين بدعوته إلى الله، وبجهاده وصبره؟.

سواه. فلم يكونوا من السوى ولا السوى منهم. بل هم مع السوى بالمحاورة والامتحان. لا بالمساكنة والألفة، قلوبهم عامرة بالأسرار، وأرواحهم تَحِنُّ إليه حنين الطيور إلى الأوكار، قد سترهم وليهم وحبيبهم عنهم، وأخذهم إليه منهم.

قوله «فصافاهم مصافاة سر» أي جعل مواجيدهم في أسرارهم وقلوبهم للطف إدراكهم. فلم تظهر عليهم في ظواهرهم لقوة الاستعداد.

قوله «فضن بهم عليهم» أي أخذهم عن رسومهم، فأفناهم عنهم. وأبقاهم به وقد علمت من هذا: أن «القبض» المشار إليه في هذا الباب: ليس هو «القبض» الذي يشير إليه القوم في البدايات والسلوك. والله أعلم.

(باب البسط)

قال صاحب المنازل:

«(باب البسط) قال الله تعالى: ﴿ يَذْرَؤُكم فيه ﴾[1]».

قلت: وجه تعلقه بإشارة الآية: هو أن الله سبحانه يعيشكم فيما خلق لكم من الأنعام المذكورة. قال الكلبي: يكثركم في هذا التزويج. ولولا هذا التزويج لم يكثر النسل. والمعنى: يخلقكم في هذا الوجه الذي ذكر: من جعله لكم أزواجاً. فإن سبب خلقنا وخلق الحيوان: بالأزواج، والضمير في قوله «فيه» يرجع إلى الجعل. ومعنى «الذرء» الخلق، وهو هنا الخلق الكثير، فهو خلق وتكثير. فقيل «في» بمعنى الباء، أي يكثركم بذلك. وهذا قول الكوفيين، والصحيح: أنها على بابها. والفعل تضمن معنى «ينشئكم» وهو يتعدى بفي. كما قال تعالى: ﴿ وننشئكم فيما لا تعلمون ﴾[2] فهذا تفسير الآية.

ولما كانت الحياة حياتين: حياة الأبدان، وحياة الأرواح. وهو سبحانه

---

(١) سورة الشورى الآية ١١.

(٢) سورة الواقعة الآية ٦١.

الذي يحيي قلوب أوليائه وأرواحهم بإكرامه ولطفه وبسطه ــ كان ذلك تنمية لها وتكثيراً وذرءاً. والله أعلم.

قال صاحب المنازل «البسط: أن يرسل شواهد العبد في مدارج العلم. ويُسبل على باطنه رداء الاختصاص. وهم أهل التلبيس، وإنما بسطوا في ميدان البسط، بعد ثلاث معان. لكل معنى طائفة».

يريد: أن البسط إرسال ظواهر العبد وأعماله على مقتضى العلم. ويكون باطنه مغموراً بالمراقبة والمحبة والأنس بالله. فيكون جماله في ظاهره وباطنه. فظاهره قد اكتسى الجمالَ بموجب العلم. وباطنه قد اكتسى الجمال بالمحبة والرجاء والخوف، والمراقبة والأنس. فالأعمال الظاهرة له دِثار، والأحوال الباطنة له شعار. فلا حاله ينقص عليه ظاهر حكمه. ولا علمه يقطع وارد حاله. وقد جمع سبحانه بين الجمالين ــ أعني جمال الظاهر وجمال الباطن ــ في غير موضع من كتابه.

منها: قوله تعالى: ﴿يا بني آدم، قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سَوْءاتكم وريشاً. ولباس التقوى ذلك خير﴾[1].

ومنها: قوله تعالى في نساء الجنة: ﴿فيهنَّ خيراتٌ حسان﴾[2] فهن حسان الوجوه، خيرات الأخلاق.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ولَقَّاهم نَضْرة وسروراً﴾[3] فالنضرة جمال الوجوه والسرور جمال القلوب.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذٍ ناضرة. إلى ربّها ناظرة﴾[4] فالنضرة تزين ظواهرهم، والنظر يجمل بواطنهم.

---

(١) سورة الاعراف الآية ٢٦.
(٢) سورة الرحمن الآية ٧٠.
(٣) سورة الدهر الآية ١١.
(٤) سورة القيامة الآية (٢٢-٢٣).

ومنها: قوله تعالى: ﴿ وحُلُّوا أساورَ مِنْ فضةٍ. وسقاهم ربهم شراباً طهوراً ﴾[1] فالأساور جلت ظواهرهم. والشراب الطهور طهر بواطنهم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ إنا زينا السَّماء الدُّنيا بزينةٍ الكواكب * وحفظاً من كلِّ شيطانٍ مارد ﴾[2] فجملَ ظاهرها بالكواكب، وباطنها بالحراسة من الشياطين.

رجعنا إلى شرح كلامه.

قوله «وهم أهل التلبيس» يعني: أنهم المذكورون في باب «القبض» وهم الفرقة الثانية الذين ستروا بلباس التلبيس عن أعين الناس. فلا ترى حقائقهم.

قوله «وإنما بسطوا في ميدان البسط» أي بسطهم الحق سبحانه على لسان رسوله، لا ما يظنه الملحد: أنه السماع الشهي، وملاحظة المنظر البهي، ورؤية الصور المستحسنات. وسماع الآلات المطربات.

نعم هذا ميدان بسطه الشيطان يقتطع به النفوس عن الميدان الذي نصبه الرحمن. فيدان الرحمن الذي بسطه: هو الذي نصبه لانبيائه وأوليائه. وهو ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أصحابه وأهله، ومع الغريب والقريب. وهي سعة الصدر، ودوام البشر، وحسن الخلق، والسلام على من لقيه. والوقوف مع من استوقفه، والمزاح بالحق مع الصغير والكبير أحياناً. وإجابة الدعوة. ولين الجانب. حتى يظن كل واحد من أصحابه: أنه أحبهم إليه. وهذا الميدان لا تجد فيه إلا واجباً، أو مستحباً، أو مباحاً يعين عليها.

قوله «فطائفة بسطت رحمة للخلق. يباسطونهم ويلابسونهم. فيستضيئون بنورهم. والحقائق مجموعة، والسرائر مصونة».

---

(١) سورة الدهر الآية ٢١.

(٢) سورة الصافات الآية (٦-٧)

جعل الله انبساطهم مع الخلق رحمة لهم. كما قال تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لِنْتَ لهم، ولو كنت فَظاً غليظ القَلبِ لانْفَضُّوا مِنْ حولك﴾(١) فالرب سبحانه بسط هؤلاء مع خلقه. ليقتدي بهم السالك. ويهتدي بهم الحيران. ويُشفَى بهم العليل. ويستضاء بنور هدايتهم ونصحهم ومعرفتهم في ظلمات دياجي الطبع والهوى. فالسالكون يقتدون بهم إذا سكتوا. وينتفعون بكلماتهم إذا نطقوا. فإن حركاتهم وسكونهم لما كانت بالله ولله، وعلى أمر الله: جذبت قلوب الصادقين إليهم. وهذا النور الذي أضاء على الناس منهم: هو نور العلم والمعرفة.

والعلماء ثلاثة: عالم استنار بنوره. واستنار به الناس. فهذا من خلفاء الرسل، وورثة الأنبياء. وعالم استنار بنوره، ولم يستنر به غيره. فهذا إن لم يفرط كان نفعه قاصراً على نفسه. فبينه وبين الأول ما بينهما. وعالم لم يستنر بنوره، ولا استنار به غيره. فهذا علمه وبال عليه. وبسطته للناس فتنة لهم. وبسطة الأول رحمة لهم.

قوله «والحقائق مجموعة، والسرائر مصونة» أي انبسطوا والحقائق التي في سرائرهم مجموعة في بواطنهم. فالإنبساط لم يشتت قلوبهم، ولم يفرق هممهم. ولم يَحُلَّ عقْد عزائمهم.

قوله «وسرائرهم مصونة» مستورة لم يكشفوها لمن انبسطوا إليه. وإن كان البسط يقتضي الإلف، وإطلاع كل من المتباسطين على سر صاحبه. فإياك ثم إياك أن تُطلع من باسطته على سرك مع الله، ولكن أجذبه وشَوِّقه. واحفظ وديعة الله عندك، لا تعرضها للاسترجاع.

قال «وطائفة بسطت لقوة معاينتهم، وتصميم مناظرهم. لأنهم طائفة لا تخالج الشواهدُ مشهودهم. ولا تضرب رياح الرسوم موجودهم. فهم مبسوطون في قبضة القبض».

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٥٩.

إنما كانت هذه الدرجة أعلى مما قبلها: لأن ما قبلها لأرباب الأعمال. وهذه لأرباب الأحوال. بسطت الأولى: رحمة للخلق. وبسطت هذه: اختصاصاً بالحق.

وقوله «لقوة معاينتهم» إما أن يكون المعنى: لقوة إدراك معاينتهم، أو لقوة ظهور معاينتهم لبواطنهم، أو لقوتها وبيانها في نفسها.

والمعنى: أنه لا يطمع البسط أن يحجبهم عن معاينة مطالبهم. لأن قوة المعاينة منعت وصول البسط إلى إزالتها وإضعافها.

قوله «وتصميم مناظرهم» يعني ثبات مناظر قلوبهم وصحتها. فليسوا ممن يحول بين نظر قلوبهم وبين ما تراه قتر من شك. ولا غَيْم من ريب. فاللطيفة الانسانية المدركة لحقيقة ما أخبروا به من الغيب صحيحة. وهي شديدة التوجه إلى مشهودها. فلم يقدر البسط على حجبها عن مشهودها.

قوله «لأنهم طائفة لا تخالج الشواهد مشهودهم» أي لا تمازج الشواهد مشهودهم. فيكون إدراكهم بالإستدلال. بل مشهودهم حاضر لهم، لم يدركوه بغيره. فلا تخالط مشاهدتهم له شواهد من غيره. والشواهد مثل الأمارات والعلامات.

وهذا الكلام يحتاج إلى شرح وبيان تفصيل.

فإن الله سبحانه أقام الشواهد عليه، وملأ بها كتابه. وهدى عباده إلى النظر فيها، والاستدلال بها. ولكن العارف إذا حصل له منها الدلالة، ووصل منها إلى اليقين: انطوى حكمها عن شهوده. وسافر قلبه منها إلى المطلوب المدلول عليه بها: ورآها كلها أثراً من آثار أسمائه وصفاته وأفعاله. المشهود المدلول عليه بها معاينة القلب والبصيرة للصانع إذا عاين صنعته. فكأنه يرى الباني وهو يبني ما شاهده من البناء المحكم المتقن. لأن الشواهد والأدلة تبطل ويبطل حكمها.

فتأمل هذا الموضع. فإنه قد غلط فيه فريقان: فريق أساءوا الظن بمن طوى

حكم الشواهد والأدلة. ونسبوهم إلى ما نسبوهم إليه. وفريق رأوا أن الشواهد نفس المشهود، والدليل عين المدلول عليه. ولكن كان في الابتداء شاهداً ودليلاً. وفي الانتهاء مشهوداً ومدلولاً.

قوله «ولا تضرب رياح الرسوم موجودهم» شبه الرسوم بالرياح. لأن معاني الصور الخلقية تمر على أهل الشهود الضعيف. فتحرك بواطنهم بنوع من الشك والريب. فهؤلاء الذين بسطهم الحق تعالى سالمون من ذلك.

قوله «فهم منبسطون في قبضة القبض» أي هم في حال انبساطهم غير محجوبين عن معاني القبض. بل هم مبسوطون بقبضه إياهم عن غيره. فلا يتنافى في حقهم البسط والقبض. بل قبضهم إليه في بسطهم. وبسطهم به في قبضهم. وجعل للقبض «قبضة» ترشيحاً للإستعارة.

قال «وطائفة بسطت أعلاماً على الطريق، وأئمة للهدى، ومصابيح للسالكين».

إنما كانت هذه الفرقة أعلى من الفرقتين: لأنها شاركتها في درجتيها. واختصت عنها بهذه الدرجة. فاتصفت بما اتصفت به الأولى من الأعمال، واتصفت بما اتصفت به الثانية من الأحوال. وزادت عليها بالنفع للسالكين، والهداية للحائرين، والإرشاد للطالبين. فاهتدى بهم الحائر. وسار بهم الواقف. واستقام بهم الحاقد. وأقبل بهم المعرض. وكمل بهم الناقص. ورجع بهم الناكص. وتَقَوَّى بهم الضعيف. وتنبه على المقصود من هو في الطريق. وهؤلاء هم خلفاء الرسل حقاً. وهم أولو البصر واليقين. فجمعوا بين البصيرة والبصر. قال الله تعالى: ﴿ وجعلناهم أئمةً يهدونَ بأمرِنَا لما صَبَرُوا. وكانُوا بآياتِنَا يُوقنونَ ﴾[1] فنالوا إمامة الدين، بالصبر واليقين.

---

(١) سورة السجدة الآية ٢٤.

(باب السكر)

قال صاحب المنازل «(باب السكر) قال الله تعالى، حاكياً عن موسى كليمه: ﴿رب أرِني أنظر إليك﴾[1]».

وجه استدلاله بالإشارة الآتية: أن موسى لما استقر في قلبه وروحه، وسمعه وبصره: الاستلذاذ بكلام ربه له. فحصل له من سماع ذلك الكلام، وطيب ذلك الخطاب، ولذة ذلك التكليم: ما يجل ويعظم ويكبر أن يسمى سُكراً، أو يشبه بالسكر: جرى على لسانه أن طلب الرؤية له سبحانه في تلك الحال.

قال «السكر في هذا الباب: اسم يشارُ بِه إلى سقوط التمالك في الطرب. وهذا من مقامات المحبين خاصة. فإن عيونَ الفناء لا تقبله. ومنازل العلم لا تبلغه».

قوله «يشار به إلى سقوط التمالك» يعني: عدم الصبر، تقول: ما تمالكت أن أفعل كذا. أي ما قدرت أن أصبر عنه. فكأنه قال: هو اسم لقوة الطرب الذي لا يدفعه الصبر.

وهذا المعنى لم يعبر عنه في القرآن ولا في السنة، ولا العارفون من السلف بالسكر أصلاً. وإنما ذلك من اصطلاح المتأخرين. وهو بئس الاصطلاح. فإن لفظ «السكر» و«المسكر» من الألفاظ المذمومة شرعاً وعقلاً. وعامة ما يستعمل: في السكر المذموم الذي يمقته الله ورسوله. قال الله تعالى: ﴿يا أيُّها الَّذين آمنوا لا تقربُوا الصَّلاةَ وأنتم سُكارَى﴾[2] وعَبَّر به سبحانه عن الهول الشديد الذي يحصل للناس عن قيام الساعة. فقال تعالى: ﴿وترى الناسَ سُكارى. وما هُمْ بسكارىٰ. ولكنَّ عذابَ اللهِ شديد﴾[3] ويقال: فلان

(٢) سورة الاعراف الآية ١٤٣.

(٢) سورة النساء الآية ٤٣.

(٣) سورة الحج الآية ٢.

أسكره حب الدنيا. وكذلك يستعمل في سكر الهوى والهموم. فأين أطلق الله سبحانه أو رسوله أو الصحابة أو أئمة الطريق المتقدمون على هذا المعنى الشريف الذي هو من أشرف أحوال محبيه وعابديه اسم «السكر» المستعمل في سكر الخمر، وسكر الفواحش؟[1] كما قال عن قوم لوط: ﴿لعمرك إنَّهم لفي سَكرتِهم يعمونَ﴾[2] فوصف بالسكر أرباب الفواحش، وأرباب الشراب المسكر. فلا يليق استعماله في أشرف الأحوال والمقامات. ولا سيما في قسم الحقائق. ولا يطلق على كليم الرحمن اسم السكر في تلك الحال. والاصطلاحات لا مشاحة فيها إذا لم تتضمن مفسدة.

وأيضاً فمن المعلوم: أن هذا الحال يحصل في الجنة عند رؤية الرب تعالى، وسماع كلامه على أتم الوجوه. ولا يسمى سكراً. ونحن لا ننكر المعنى المشار إليه بهذا الإسم. وإنما المنكر تسميته بهذا الإسم. ولا سيما إذا انضاف إلى ذلك اسم «الشراب» أو تسمية المعارف بالخمر، والواردات بالكؤوس. والله جل جلاله بالساقي. فهذه الاستعارات والتسمية هي التي فتحت هذا الباب.

وأما قوله «وهو من مقامات المحبين خاصة» فلا بد من بيان حقيقة السكر وسببه وتولده. وهل هو مقدور أو غير مقدور. وبيان انقسامه باعتبار ذاته وأسبابه ومحله. لتكون الفائدة بذلك أتم.

فنقول ــ وبالله التوفيق ــ السكر لذة ونشوة يغيب معها العقل الذي يحصل به التمييز. فلا يعلم صاحبه ما يقول. قال الله تعالى: ﴿يا أيُّها الَّذين آمنوا لا تقربوا الصَّلاة وأنتم سُكارى حتَّى تعلموا ما تقولونَ﴾[3] فجعل الغاية التي يزول بها حكم السكر: أن يعلم ما يقول. خرج عن حد السكر. قال الإمام

---

(١) سبحان الله! وهل كل استعمالاته في منازله هذه إلا من جنس «السكر» وعبارات الصوفية المبتدعة التي تفوح منها روائح الهوى والطاغوتية التي تنفر منها السنة والكتاب؟.

(٢) سورة الحجر الآية ٧٢.

(٣) سورة النساء الآية ٤٣.

أحمد: السكران من لم يعرف ثوبه من ثوب غيره، ونعله من نعل غيره. و يذكر عن الشافعي أنه قال: إذا اختلط كلامه المنظوم، وأفشى سره المكتوم.

فالسكر يجمع معنيين: وجود لذة، وعدم تمييز. وقاصد السكر قد يقصدها جميعاً، وقد يقصد أحدهما. فإن النفس لها هوًى وشهوات تلتذ بإدراكها. والعلم بما في تلك اللذات من المفاسد العاجلة والآجلة يمنعها من تناولها. والعقل يأمرها بأن لا تفعل. فإذا زال العلم الكاشف المميز، والعقل الآمر الناهي: انبسطت النفس في هواها. وصادفت مجالاً واسعاً.

وحرم الله سبحانه السكر لشيئين، ذكرهما في كتابه. وهما إيقاع العداوة والبغضاء بين المسلمين، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة. وذلك يتضمن حصول المفسدة الناشئة من النفوس بواسطة زوال العقل، وانتفاء المصلحة التي لا تتم إلا بالعقل. وإيقاع العداوة من الأول، والصد عن ذكر الله من الثاني.

وقد يكون سبب السكر غير تناول المسكر: إما ألم شديد يغيب به العقل، حتى يكون كالسكران. وقد يكون سبَبَه خوف عظيم هَجم عليه وهلة واحدة حتى يغيب عقل من هجم عليه. ومن هذا قوله تعالى: ﴿ وترى الناسَ سُكارى وما هم بسكارى ولكنَّ عذابَ الله شديد﴾[1] فهم سكارى من الدهش والخوف. وليسوا بسكارى من الشراب، فسكرهم سكر خوف ودهش، لا سكر لذة وطرب.

وقد يكون سببه قوة الفرح بإدراك المحبوب، بحيث يختلط كلامه، وتتغير أفعاله، بحيث يزول عقله، ويُعَرْبِد أعظم من عَرْبدة شارب الخمر. وربما قتله سكر هذا الفرح لسبب طبيعي. وهو انبساط دم القلب وَهْلةً واحدة انبساطاً غير معتاد. والدم حامل الحار الغريزي. فيبرد القلب بسبب انبساط الدم عنه. فيحدث الموت. ومن هذا قول سكران الفرح بوَجْد راحلته في المفازة، بعد أن

---

(١) سورة الحج الآية ٢.

استشعر الموت «اللهم أنت عبدي وأنا ربك» أخطأ من شدة فرحه. وسكرة الفرح فوق سكرة الشراب. فصور في نفسك حال فقير معدم، عاشق للدنيا أشد العشق، ظفر بكنز عظيم. فاستولى عليه آمناً مطمئناً. كيف تكون سكرته؟ أو من غاب عنه غلامه بمال له عظيم مدة سنين، حتى أضَرَّ به العُدْم، فقدم عليه من غير انتظار له بماله كله، وقد كسب أضعافه؟.

وقد يوجبه غضب شديد، يحول بين الغضبان وبين تمييزه. بل قد يكون سُكر الغضب: أقوى من سكر الطرب. لهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم «لا يَقضِ القاضي بين اثنين وهو غضبان» ولا يستريب من شَمَّ رائحة الفقه: أن الغضب إذا وصل بصاحبه إلى هذه الحال، فطلق: لم يقع طلاقه. وقد نص الإمام أحمد على أن «الإغلاق» الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق» أنه الغضب. وقال أبو داود: أظنه الغضب. والشافعي سمى نذر اللَّجاج والغضب نَذْر الغَلَق. وذلك لأن الغضبان قد انغلق عليه باب القصد والتميز بشدة غضبه، وإذا كان الإكراه غلقاً فالغضب الشديد أولى أن يكون غَلقاً. وكذلك السكر غَلَق، والجنون غلق. فالغلق ــ والإغلاق أيضاً ــ كلمة جامعة لمن انغلق عليه باب القصد والتميز بسبب من الأسباب. وقد أشبعنا الكلام في هذا في كتابنا المسمى «إغاثة اللهفان في طلاق الغضبان».

ومن أسباب السكر: حب الصور وغيرها. سواء كانت مباحة أو محرمة. فإن الحب إذا استحكم وقوي: أسكر صاحبه. وهذا مشهور في أشعارهم وكلامهم.

كما قال الشاعر:

سُكران: سكر هَوًى، وسكر مُدامة ومتى إفاقة مَنْ به سُكران؟

وقال آخر من أبيات:

تسقيك من عينها خمراً، ومن يدها　　خمراً، فما لك من سكرين من بُدّ؟
لي سكرتان. وللندمان واحدة　　شيء خصصت به من بينهم وحدي

وفي المسند عن النبي صلى الله عليه وسلم «حبك الشيء يعمي ويصم» أي يعمي عن رؤية مساوىء المحبوب. ويُصِمُّ عن سماع العذل واللوم فيه. وإذا تمكن واستمكن أعمى قلبه وأصمه بالكلية. وهذا أبلغ من السكر. فإذا انضم إلى سكر المحبة فرحةُ الوصال: قوي السكر وتضاعف. فيخرج صاحبه عن حكم العقل وهو لا يشعر. وأكثر ما ترى من عَربدة العاشق وتخليصه: هو من هذا السكر. ولكن لما ألف الناس ذلك، واشتركوا فيه: لم ينكروه. وإنما ينكره من كان خارجاً عنه. فإذا أفاقوا بين الأموات علموا أنهم حينئذ كانوا في سكرتهم يعمهون.

ومن **أقوى أسباب السكر**، الموجبة له: سماع الأصوات المطربة. لا سيما إن كانت من صورة مستحسنة. وصادفت محلاً قابلاً. فلا تسأل عن سكر السامع.

وهذا السكر يحدث عندها من جهتين:

إحداهما: أنها في نفسها توجب لذة قوية ينغمر معها العقل.

الثانية: أنها تحرك النفس إلى نحو محبوبها وجهته، كائناً ما كان. فيحصل بتلك الحركة والشوق والطلب ـ مع التخَيُّلِ للمحبوب، وإحضاره في النفس، وإدناء صورته إلى القلب، واستيلائها على الفكر ـ: لذة عظيمة تقهر العقل. فتجتمع لذة الألحان، ولذة الأشجان. فتسكر الروح سكراً عجيباً، أقوى وألذ من سكر الشراب، وتحصل به نشوة ألذ من نشوة الشراب.

ومن هٰهنا استشهد الشيخ على «السكر» بقول موسى عليه السلام لما سمع كلام الرب جل جلاله: ﴿ربِّ أرني أنظر إليك﴾[1] وقد ذكر الإمام أحمد

(1) سورة الاعراف الآية ١٤٣.

وغيره: أن الله سبحانه وتعالى يقول يوم القيامة لداود «مجدني بذلك الصوت الذي كنت تمجدني به في الدنيا. فيقول: يا رب، كيف؟ وقد أذهبته المعصية؟ فيقول الله تعالى: أنا أرده عليك. فيقوم عند ساق العرش فيمجده. فإذا سمع أهل الجنة صوته استفرغ نعيم أهل الجنة» وأعظم من ذلك: إذا سمعوا كلام الرب جل جلاله وخطابه لهم منه إليهم بلا واسطة. وقد ذكر عبد الله بن أحمد في كتاب «السنة» أثراً في ذلك «كأن الناس يوم القيامة لم يسمعوا القرآن إذا سمعوه من الرحمن جل جلاله».

فإذا انضاف إلى ذلك: رؤيتهم وجهه الكريم ــ الذي تغنيهم لذة رؤيته عن الجنة ونعيمها ــ فأمر لا تدركه العبارة، ولا قليلاً من كثير. فهذا صوت لا يلج كل أذن، وصَيِّب لا تحيا به كل أرض. وعين لا يشرب منها كل وارد، وسماع لا يطرب عليه كل سامع. ومائدة لا يجلس عليها طفيلي.

فلنرجع إلى ما نحن بصدده. فنقول:

«السكر» سببه اللذة القاهرة للعقل، وسبب اللذة: إدراك المحبوب. فإذا كانت المحبة قوية، وإدراك المحبوب قوياً: كانت اللذة بإدراكه تابعة لقوة هذين الأمرين. فإذا كان العقل قوياً مستحكماً: لم يتغير لذلك. وإن كان ضعيفاً: حدث السكر المخرج له عن حكمه. فقد يضاف إلى قوة الوارد. وقد يضاف إلى ضعف المحل. وقد يجتمع الأمران.

قال صاحب المنازل «وعيون الفناء لا تقبله. ومنازل العلم لا تبلغه».

لما كان الفناء يفني من العبد كل ما سوى مشهوده. ويفني معاني كل شيء، وكان السكر كما حده: بأنه سقوط التمالك في الطرب ــ كان في السكران بقيةٌ طرب بها. وأحس بها بطرَبه، بحيث لم يتمالك في الطرب. و«الفناء» يأبى ذلك. فحقائقه لا تقبل السكر.

والحاصل: أن «الفناء» استغراق محض. و«السكر» معه لذة وطرب لا يتمالك صاحبها، ولا يقدر أن يفنى عنها.

والمقصود: أن السكر ليس من أعلى مقامات العارفين الواصلين. لأن أعلى مقاماتهم: هو «الفناء» عنده. فمقامهم لا يقبل السكر.

قوله «ومنازل العلم لا تبلغه» صحيح. فإن علم المحبة والشوق والعشق شيء، وحال المحبة شيء آخر. والسكر لا ينشأ عن علم المحبة. وإنما ينشأ عن حالها. فكأنه يقول: السكر صفة وحالة نقص لمن مقامه فوق مقام العلم، ودون مقام الشهود والفناء. وهو مختص بالمحبة، لأن المحبة هي آخر منزلة يلتقي فيها مقدمة العامة ــ وهم أهل طور العلم ــ وساقة الخاصة ــ وهم أهل طور الشهود والفناء ــ فالبرزخ الحاصل بين المقامين: هو مقام المحبة. فاختص به السكر.

(علامات السكر)

قال «وللسكر ثلاث علامات: الضيق عن الاشتغال بالخبر، والتعظيم قائم. واقتحام لُجة الشوق، والتمكن دائم. والغرق في بحر السرور، والصبر هائم».

يريد: أن المحب تشغله شدة وجده بالمحبوب، وحضور قلبه معه. وذوبان جوارحه من شدة الحب عن سماع الخبر عنه. وهذا الكلام ليس على إطلاقه. فإن المحب الصادق أحب شيء إليه: الخبر عن محبوبه وذكره. كما قال عثمان ابن عفان رضي الله عنه «لو طَهُرت قلوبنا لما شبعت من كلام الله» وقال بعض العارفين: كيف يشبعون من كلام محبوبهم، وهو غاية مطلوبهم؟.

والذي يريده الشيخ وأمثاله بهذا: أن المحب الصادق يمتلىء قلبه بالمحبة. فتكون هي الغالبة عليه. فتحمله غلبتها وتمكنها على أن لا يغفل عن محبوبه. ولا يشتغل قلبه بغيره ألبتة. فيسمع من الفارغين ما ورد في حق المحبين. ويسمع منهم أوصاف حبيبه والخبر عنه. فلا يكاد يصبر على أن يسمع ذلك أبداً. لضيق قلبه عن سماعه من قلب غافل. وإلا فلو سمع هذا الخبر هو شريكه في شجوه وأنيسه في طريقه، وصاحبه في سفره: لمَا ضاق عنه. بل لا تسع له غاية الاتساع. فهذا وجه.

ووجه ثان، وهو: أن السكران بالمحبة قد امتلأ قلبه بمشاهدة المحبوب. فاجتمعت قوى قلبه وهمه وإرادته عليه. ومعاني الخبر فيها كثيرة، وانتقال من معنى إلى معنى. فقلبه يضيق في هذه الحال عنها حتى إذا صحا اتسع قلبه لها.

قوله «والتعظيم قائم» أي ضيق قلبه عن اشتغاله بالخبر ليس اطراحاً له ورغبة عنه. وكيف؟ وهو خبر عن محبوبه وارداً منه؟ بل لضيقه في تلك الحال عن الاشتغال به، وتعظيمه قائم في قلبه. فهو مشغول بوجده وحاله عما يفرقه عنه. وهذا يحسن إذا كان المشتغل به أحب إلى حبيبه من المشتغل عنه. فأما إذا كان ما أعرض عنه أحب إلى الحبيب مما اشتغل به: فشرع المحبة يوجب عليه إيثار أعظم المحبوبين إلى حبيبه، وإلا كان مع نفسه ووجده ولذته.

قوله «واقتحام لجة الشوق والتمكن دائم» اقتحام لجة الشوق: هو ركوب بحره، وتوسطه. لا الدخول في حاشيته وطرفه، و«التمكن» المشار إليه: هو لزوم أحكام العلم من العمل به. ولزوم أحكام الورع، والقيام بالأوراد الشرعية. فلزوم ذلك ودوامه علامة صحة الشوق.

قوله «والغرق في بحر السرور، والصبر هائم» أي يكون المحب غريقاً في بحر السرور، ولا يفارقه السرور، حتى كأنه بحر قد غرق فيه. فكما أن الغريق لا يفارقه الماء، كذلك المحب لا يفارقه السرور. ومن ذاق مقام المحبة عرف صحة ما يقوله الشيخ. فإن نعيم المحبة في الدنيا رقيقة ولطيفة من نعيم الجنة في الآخرة، بل هو جنة الدنيا. فما طابت الدنيا إلا بمعرفة الله ومحبته. ولا الجنة إلا برؤيته ومشاهدته. فنعيم المحب دائم، وإن مزج بالآلام أحياناً. فلو عرف المشغولون بغير الحق سبحانه ما فيه أهل محبته، وذكره ومعرفته من النعيم: لتقطعت قلوبهم حسرات، ولعلموا أن الذي حصلوه لا نسبة له إلى ما ضيعوه وحرموه، كما قيل:

ولا خير في الدنيا، ولا في نعيمها وأنت وحيد مفرد غير عاشق

وقال الآخر:

وما الناس إلا العاشقون ذوو الهوى ولا خير فيمن لا يحب ويعشق

وقال الآخر:

هل العيش إلا أن تروح وتغتدي وأنت بكأس العشق في الناس نشوان

وقال الآخر:

وما تلفت إلا من العشق مهجتي وهل طاب عيش لامرىء غير عاشق؟

وقال الآخر:

وما سرني أني خليٌّ من الهوى ولو أن لي ما بين شرق ومغرب

وقال الآخر:

ولا خير في الدنيا بغير صبابة ولا في نعيم ليس فيه حبيب

وقال الآخر:

وما طابت الدنيا بغير محبة وأي نعيم لامرىء غير عاشق؟

وقال الآخر:

اسكُن إلى سَكَن تلذ بحبه ذهب الزمان وأنت منفرد به

وقال الآخر:

إذا لم تذق في هذه الدار صبوة فموتك فيها والحياة سواء

وقال الآخر:

وما ذاق طعم العيش من لم يكن له حبيب إليه يطمئن ويسكن

وقال الآخر:

ولا خير في الدنيا إذا لم تزر حبيبا. ولا وافى إليك حبيب

وقال الآخر:

يزور فتنجلي عني هموم لأن جلاء حزني في يديه

ويمضي بَسَالمسرة حين يمضي　　لأن حوالتي فيها عليه

قال أبو المنجاب: رأيت في الطواف فتى نحيف الجسم، بين الضعف. يلوذ ويتعوذ. وينشد:

وودت بأن الحب يجمع كله　　فيقذف في قلبي، وينغلق الصدر

ولا ينقصني ما في فؤادي من الهوى　　ومن فرحي بالحب، أو ينقضي العمر

والأخبار في المحبين وأشعارهم في ذلك أكثر من أن تحصى. هذا وكل منهم معذب بمحبوبه سوى الحق سبحانه، ولو ظفر بوصاله. فما الظن بمن قصر حبه على الحبيب الأول؟ وكلما دعته نفسه إلى محبة غيره تمثل بقول القائل:

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى　　ما الحب إلا للحبيب الأول

قوله: «والصبر هائم» أي يكون غريقاً في سروره بالمحبة وصبره مفقود. و «الهيمان» هو التشتت والحيرة.

قوله: «وما سوى هذا فحيرة تنحل اسم السكر جهلا، أو هيماناً يسمى باسمه جوراً» يقول: وما سوى ما ذكرناه من العلامات الثلاث ــ وإن كان من المحبة ــ إلا أنه ينبغي أن يسمى سكراً، مثل الحياة. فإنها تعطي اسم «السكر» عند الجهال. ومثل «الهيمان» فإنه يسميه من لا يعرف السكر سكراً. وذلك جور وخروج عن التحقيق، وعدول عن الصواب.

قوله: «وما سوى ذلك فكله يناقص البصائر، كسكر الحرص، وسكر الجهل، وسكر الشهوة» أي هذه الأنواع من «السكر» أنواع مذمومة. تناقض البصائر. فسكر الحرص: ينشأ من شدة الرغبة في الدنيا، وعدم الزهد فيها. والحريص عليها سكران في صورة صاح. وكذلك منكر الجهل. فإن الجهل جهلان: جهل العلم، وجهل العمل. فإذا تحكم الجهلان فلا تسأل عن سكر صاحبها. وكذلك سكر الشهوة. فإن لها سكراً أشد من سكر الخمر. وكذلك سكر الغضب. وسكر الفرح. وكذلك سكر السلطان والرئاسة. فإن للرئاسة

سكراً وعربدة لا تخفى. وكذلك الشباب له سكرة قوية، وهي شعبة من الجنون. وكذلك الخوف. له سكرة تحول بين الخائف وبين حكم العقل.

سـكـرات خمـس. إذا مني المـر ء بها صـار ضـحكـة للـزمـان

سكـرة الحرص، والحداثة، والعشـ ـق، وسكر الشراب، والسلطان

وآخر ذلك: سكرة الموت التي تأتي بالحق ﴿هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت. وردوا إلى الله مولاهم الحقّ. وضلّ عنهم ما كانوا يفترون﴾[1].

(باب الصحو)

قال صاحب المنازل «(باب الصحو) قال الله تعالى ﴿حتى إذا فزّع عن قلوبهم، قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحقّ. وهو العلي الكبير﴾[2]».

وجه استدلاله بإشارة الآية: أن الله سبحانه إذا تكلم بالوحي صعقت الملائكة، وأخذه مشبه الغَشْي من تكلم الرب جل جلاله. فإذا كشف الفزع عن قلوبهم، وخلّى عنها، وأفاقوا من ذلك الغشي، قال بعضهم لبعض: ماذا قال ربكم؟ فيستخبر كل أهل سماء من يليهم. حتى ينتهي الأمر إلى أهل السماء السابعة. فيسألون جبريل: يا جبريل، ماذا قال ربنا؟ فيقول: قال الحق. وهو العلي الكبير.

قال «الصحو: فوق السكر. وهو يناسب مقام البسط. والصحو: مقام صاعد عن الانتظار، مغن عن الطلب، طاهر من الحرج. فإن السكر إنما هو في الحق. والصحو: إنما هو بالحق. كل ما كان في عين الحق لم يخل من حيرة. لا حيرة الشبهة، بل حيرة مشاهدة نور العزة. وما كان بالحق لم يخل من الصحة. ولم تَحِفْ عليه نقيصة. ولم تتعاوره علة.

---

(١) سورة يونس الآية ٣٠.

(٢) سورة سبأ الآية ٢٣.

والصحو: من منازل الحياة. وأودية الجمع ولوائح الوجود».

قوله «الصحو فوق السكر» يعني: أن السكر يكون في الانفصال. والصحو في الاتصال. وأيضاً فالسكر فناء. والصحو بقاء.

وأيضاً فالسكر غيبة والصحو حضور. وأيضاً فالسكر غلبة. والصحو تمكن. وأيضاً فالسكر كالنوم والصحو كاليقظة.

وبعضهم يفضل مقام «السكر» على مقام «الصحو» ويقول: لولا البقية التي بقيت فيه لما صحا. وينشد متمثلا:

ومهما بقي للصحو فيك بقية يجد نحوك اللاحي سبيلا إلى العذل

وهذا غلط محض، لما ذكرنا. نعم «السكر» فوق «الصحو» الفارغ. والسكران بالمحبة خير من الصاحي منها. والصاحي بها خير من السكران فيها.

قوله «وهو يناسب مقام البسط» وجه المناسبة بينهما: أن الانبساط لا يكون إلا مع الصحو، وإلا فالسكر لا يحتمل الانبساط.

قوله «والصحو: مقام صاعد عن الانتظار» يعني: انتظار الحضور. فإن الصاحي متمكن في الحضور. ولذلك أشبه مقامه مقام البسط. فالصحو أعلى من أن يصحبه الانتظار. لأن صاحبه قد اتصل. فهو لا ينتظر الاتصال. ولذلك قال «مغن عن الطلب» فإن الطالب إنما يطلب الوصول إلى مطلوبه. وهذا قد اتصل. فصحوه مغن له عن طلبه.

وهذا الكلام ليس على إطلاقه. فإن الطلب لا يفارق العبد ما دامت الحياة تصحبه. نعم صحوه مغن عن طلب حظ من حظوظه. وأما طلب محاب محبوبه ومراضيه: فهو أكمل ما يكون لها طلباً.

فإن قيل: إن مراد الشيخ: أنه مغن عن التوجه والسلوك. فإنه واصل والسالك لا يزال في الطريق.

قلت: العبد لا يزال في الطريق حتى يلحق الله تعالى. قال الله تعالى: ﴿ واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ﴾[1] وهو الموت بإجماع أهل العلم كلهم. قال الحسن: لم يجعل الله لعباده المؤمنين أجلا دون الموت.

وتقسيم أبناء الآخرة إلى «طالب» و «سالك» و «واصل» صحيح باعتبار. فاسد باعتبار. فكأنهم جعلوا السير إلى الله تعالى بمنزلة السير إلى بيته. فالناس ثلاثة: طالب للسفر، ومسافر في الطريق، وواصل إلى البيت.

وهذا موضع زلت به أقدام. وضلت فيه أفهام. ولا بد من تحقيقه.

فنقول ـــ وبالله التوفيق. ومنه الاستمداد ـــ وهو المستعان:

هذا المثال غير مطابق. فإن الوصول إلى البيت: هو غاية الطريق. فإذا وصل فقد انقطعت طريقه، وانتهى سفره. وليس كذلك الوصول إلى الله. فإن العبد إذا وصل إلى الله جذبه سيره، وقوي سفره. فعلامة الوصول إلى الله: الجد في السير، والاجتهاد في السفر. وهذا الموضع هو مفرق الطريقين بين الموحدين والملحدين. فالملحد يقول: السفر وسيلة. والاشتغال بالوسيلة بعد الوصول إلى الغاية بطالة. ومتى وصل العبد سقطت عنه أحكام السفر. وصار كما قيل:

فألقت عصاها. واستقر بها النوى ... كما قَرَّ عيناً بالإياب المسافر

ودُعي بعض هؤلاء إلى الصلاة، وقد أقيمت. فقال:

يطالب بالأوراد من كان غافلا ... فكيف بقلب كل أوقاته وِرْد؟

وقيل لملحد آخر منهم: ألا تصلي؟ فقال: أنتم مع أورادكم. ونحن مع وارداتنا. وهؤلاء هم الذين صاح بهم أئمة الطريق، وأخرجوهم من دائرة الإسلام. وقال بعضهم: نعم وصلوا. ولكن إلى الشيطان، لا إلى الرحمن. وقال آخر: وصلوا، ولكن إلى سقر.

---

(١) سورة الحجر الآية ٩٩.

فكل واصل إلى الله: فهو طالب له، وسالك في طريق مرضاته.

نعم بداية الأمر الطلب. وتوسطه السلوك. ونهايته الوصول. وسيأتي بيان حقيقة الوصول الذي يشير إليه القوم في الباب الذي يلي هذا. إن شاء الله تعالى.

والمقصود: ن قوله «مغن عن الطلب» كلام يحتاج إلى تأويل. وحمل على معنى يصح. ما أن يحمل على أنه مغن عن تكلف الطلب. فلا يريد هذا على هذا المعنى.

وإما أن يحمل على أنه مغن عن رؤيته. وهذا أقرب. ولكن لا يريده.

وإما أن يحمل على أنه قد وصل إلى مشاهدة الأولية، حيث تنطوي الأكوان والأسباب. ولا يبقى للطلب تأثير ألبتة. فإنه من عين الجود، وحصول المطلوب لم يكن موقوفاً عليه ولا به. وإنما هو ممن وجود كل شيء به وحده. فهو الموجد والمعِدُّ والمِدُّ. وبيده الأسباب وسببيتها، وقواها وموانعها ومعارضها. فالأمر كله له وبه. ومصيره إليه. فهذا معنى صحيح في نفسه. ولكن صاحب هذا المقام لا يستغني عن الطلب.

قوله «طاهر من الحرج» أي خال منه، لا حرج عليه. لأنه قائم بوظائف العبودية في سكره وصحوه.

قوله «فإن السكر: إنما هو في الحق. والصحو: إنما هو بالحق».

يريد: أن السكر إنما هو في محبته والشوق إليه. فقلبه مستغرق في الحب. والصحو: إنما هو بالحق، أي بوجوده. وهذا كلام يحتاج إلى شرح وبيان وعبارة وافية. فنقول ــ والله المستعان:

المحب له حالتان: حالة استغراق في محبة محبوبه، كاستغراق صاحب السكر في سكره. وذلك عند استغراقه في شهود جماله وكماله. فلا يبقى فيه

متسع لسواه، ولا فضل لغيره. فإذا رآه من لم يعرف حاله: ظنه سكراً. فهذا استغراق في محبوبه وصفاته ونعوته.

الحالة الثانية: حالة صحو، يفيق فيها على عبوديته والقيام بمرضاته. كالمسارعة إلى محابه. فهو في هذا الحال به. أي متصرف في أوامره ومحابه به. ليس غائباً عنه بأوامره. ولا غائباً به عن أوامره. فلا يشغله واجب أوامر وحقوقه عن واجب محبته، والإنابة إليه، والرضى به، ولا يشغله واجب حبه عن أوامره. بل هو مقتد بإمام الحنفاء إبراهيم الخليل صلوات الله وسلامه عليه. فإنه كان في أعلى مقامات المحبة ــ وهي الخلة ــ ولم يشغله ذلك عن القيام بخصال الفطرة: من الختان، وقص الشارب، وتقليم الأظافر. فضلاً عما هو فوق ذلك. فوفى المقامين حقهما. ولهذا أثنى الله عليه بذلك. فقال: ﴿ وإبراهيم الَّذي وَفَّى ﴾[1].

قوله «وكلما كان في عين الحق لم يخل من حيرة».

يريد لذلك: تفضيل مقام «الصحو» على مقام «السكر» ورفعه عليه. وأن السكر لما كان في عين الحق كان مستلزماً لنوع من الحيرة. ثم استدرك فقال «لا حيرة الشبهة» فإنها تنافي أصل عقد الإيمان «ولكن حيرة المشاهدة أنوار العزة» وهي دهشة تعتري الشاهد لأمر عظيم جداً. لا عهد له بمثله، بخلاف مقام «الصحو» فإنه ــ لقوته وثباته وتمكنه ــ لا يعرض له ذلك.

وحاصل كلامه: أن من كان ناظراً في عين الحقيقة لزمته الحيرة. وهي حيرة مشاهدة أنوار العزة. لا حيرة من ضل عن طريق مقصوده. فإن الشبهة هي اشتباه الطريق على السالك، بحيث لا يدري: أعلى حق، هو أم على باطل؟ وقد تقدم بيان أن مشاهدة نور الذات المقدسة في هذه الدار محال. فلا نعيده.

---

(١) سورة النجم ـ الآية ٣٧.

قوله «وما كان بالحق لم يخل من صحة، ولم تحِف عليه نقيصه، ولم تتعاوره علة» هذا تقرير منه لرفع مقام «الصحو» على مقام «السكر» فإنه لما كان بالله: كان محفوظاً، محروساً من النفس والشيطان اللذين هما مصدر كل باطل. وهذا الحفظ هو معنى قوله «فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها. ورجله التي يمشي بها» فأين الباطل هٰهنا؟ ثم قال «فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي» تحقيقاً لحفظ سمعه وبصره وبطشه ومشيه

قوله «ولم تتعاوره علة» «التعاور» الاختلاف، أي لم تتخالف عليه العلل. و «العلل» ملاحظة الأغيار، وطاعة القلب للسوى، وإجابته لداعيه.

قوله «والصحو: من منازل الحياة، وأودية الجمع، ولوائح الوجود» هذا تقرير أيضاً لرفع مقامه على مقام السكر. وقد تقدم ذكر الحياة ومراتبها وأقسامها.

والمناسبة بين الصحو والحياة: أن الحياة هي المصححة لجميع المقامات والأحوال. فهي التي ترمي على جميعها كما ترمي الأودية أمواهها على البحار.

قوله «وأودية الجمع» «الجمع» يراد به جمع الوجود، وجمع الشهود، وجمع الارادة. فالأول: جمع أهل الالحاد الاتحادية. والثاني: جمع أهل الفناء. والثالث: جمع الرسل وورثتهم، كما سيأتي تفصيل ذلك في باب «الجمع» إن شاء الله تعالى. فالصحو من أودية الجمع العالي، لا النازل، ولا المتوسط.

قوله «ولوائح الوجود» «اللوائح» جمع لائحة. وهي ما يلوح لك كالبرق وغيره. وسيأتي الكلام على الوجود الذي الصحو من لوائحه في بابه إن شاء الله تعالى.

(باب الاتصال)

قال صاحب المنازل «(باب الاتصال) قال الله تعالى: ﴿ثم دنى فتدلى.

فكانَ قابَ قَوْسين أو أدنى ﴾[1] آيس العقول، فقطع البحث بقوله «أو أدنى».

كأن الشيخ فهم من الآية: أن الذي دنى فتدلى. فكان ـ من محمد صلى الله عليه وسلم ـ قاب قوسين أو أدنى. هو الله عز وجل. وهذا ـ وإن قاله جماعة من المفسرين ـ فالصحيح: أن ذلك هو جبريل عليه الصلاة والسلام. فهو الموصوف بما ذكر من أول السورة إلى قوله: ﴿ ولقد رآه نزلةً أخرىٰ عندَ سدْرةِ المنتهى ﴾[2] هكذا فسره النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح. قالت عائشة رضي الله عنها «سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية؟ فقال: جبريل، لم أره في صورته التي خُلق عليها إلا مرتين» ولفظ القرآن لا يدل على ذاكِ غير ذلك من وجوه.

أحدها: أنه قال: ﴿ علمه شديد القوى ﴾ وهذا جبريل الذي وصفه الله بالقوة في سورة التكوير. فقال: ﴿ إنه لقولُ رسول كريم ◦ ذي قُوَّةٍ عندَ ذي العرشِ مَكين ﴾[3].

الثاني: أنه قال: ﴿ ذو مِرَّة ﴾ أي حسن الخلق. وهو الكريم المذكور في التكوير[4]

الثالث: أنه قال: ﴿ فاستوى ◦ وهو بالأفق الأعلى ﴾ وهو ناحية السماء العليا. وهذا استواء جبريل بالأفق الأعلى. وأما استواء الرب جل جلاله فعلى عرشه.

الرابع: أنه قال: ﴿ ثم دنى فتدلى. فكان قاب قوسين أو أدنى ﴾ فهذا دنوّ جبريل وتدليه إلى الأرض، حيث كان رسول الله صلى الله عليه وسلمْ[5]

---

(١) سورة النجم الآية (٧-٩). (٢) سورة النجم الآية (١٣-١٤).

(٣) سورة التكوير الآية (١٩-٢٠).

(٤) المرة: القوة التي حصلت للحبل ونحوه إذا ضمت الطاقات إلى بعضها مرة بعد مرة.

(٥) يعني حين كان يأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم في غار حراء. فقد رآه في المرة الأولى في الأفق الأعلى. ثم صار يدنو كل يوم منه شيئاً فشيئاً حتى دخل عليه الغار في تمام الستة الأشهر التي كانت جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة.

وأما الدنو والتدلي في حديث المعراج. فرسول الله صلى الله عليه وسلم كان فوق السموات. فهناك دنى الجبار جل جلاله منه وتدلى. فالدنو والتدلي في الحديث: غير الدنو والتدلي في الآية، وإن اتفقا في اللفظ.

الخامس: أنه قال: ﴿ ولقد رآه نزلةً أخرى ۞ عند سدرة المنتهىٰ ﴾[1] والمرئي عند السدرة: هو جبريل قطعاً. وبهذا فسره النبي صلى الله عليه وسلم. فقال لعائشة «ذاكِ جبريل».

السادس: أن مفسر الضمير في قوله «ولقد رآه» وفي قوله «ثم دنى فتدلى» وفي قوله «فاستوى» وفي قوله «وهو بالأفق الأعلى» واحد. فلا يجوز أن يخالف بين المفسر والمفسَّر من غير دليل.

السابع: أنه سبحانه ذكر في هذه السورة الرسولين الكريمين: الملكي، والبشري. ونزه البشرى عن الضلال والغواية، ونزه الملكي عن أن يكون شيطاناً قبيحاً ضعيفاً. بل هو قوي كريم حسن الخلق. وهذا نظير الوصف المذكور في سورة التكوير سواء.

الثامن: أنه أخبر هناك: أنه «رآه بالأفق المبين» وهٰهنا أخبر: أنه «رآه بالأفق الأعلى» وهو واحد وُصف بصفتين، فهو «مبين» وهو «أعلى» فإن الشيء كلما علا: بان ظهر.

التاسع: أنه قال «ذو مِرّة» و«المرة» الخلق الحسن المحكم. فأخبر عن حسن خلق الذي عَلَّم النبي صلى الله عليه وسلم. ثم ساق الخبر كله عنه نَسَقاً واحداً.

العاشر: أنه لو كان خبراً عن الرب تعالى لكان القرآن قد دل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ربه سبحانه مرتين: مرة بالأفق. ومرة عند السدرة. ومعلوم أن الأمر لو كان كذلك لم يقل النبي صلى الله عليه وسلم لأبي

---

(١) سورة النجم الآية (١٣-١٤).

ذر ـ وقد سأله «هل رأيت ربك؟» ـ فقال «نور. أنَّى أراه؟» فكيف يخبر القرآن أنه رآه مرتين، ثم يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «أنى أراه؟» وهذا أبلغ من قوله: لم أره. لأنه ـ مع النفي ـ يقتضي الإخبار عن عدم الرؤية قط، وهذا يتضمن النفي، وطرفا من الإنكار على السائل. كما إذا قال لرجل: هل كان كيت وكيت؟ فيقول: كيف يكون ذلك؟.

الحادي عشر: أنه لم يتقدم للرب ـ جل جلاله ـ ذكر يعود الضمير عليه في قوله «ثم دنى فتدلى» والذي يعود الضمير عليه: لا يصلح له. وإنما هو لعبده.

الثاني عشر: أنه كيف يعود الضمير إلى ما لم يذكر. و يترك عوده إلى المذكور، مع كونه أولى به؟.

الثالث عشر: أنه قد تقدم ذكر «صاحبكم» وأعاد عليه الضمائر التي تليق به. ثم ذكر بعده «شديد القوى ذا المرة» وأعاد عليه الضمائر التي تليق به. والخبر كله عن هذين المفسرين. وهما الرسول الملكي، والرسول البشري.

الرابع عشر: أنه سبحانه أخبر: أن هذا الذي دنى فتدلى: كان بالأفق الأعلى وهو أفق السماء. بل هو تحتها قد دنى من رسول رب العالمين صلى الله عليه وسلم ودنو الرب تعالى وتدليه ـ على ما في حديث شريك ـ كان من فوق العرش لا إلى الأرض.

الخامس عشر: أنهم لم يماروه ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ على رؤية ربه. ولا أخبرهم بها، لتقع مماراتهم له عليها. وإنما ماروه على رؤية ما أخبرهم من الآيات التي أراه الله إياها. ولو أخبرهم الرب تعالى لكانت مماراتهم له عليها أعظم من مماراتهم على رؤية المخلوقات.

السادس عشر: أنه سبحانه قرر صحة ما رآه الرسول صلى الله عليه وسلم، وأن مماراتهم له على ذلك باطلة بقوله: ﴿ لقد رأى من آيات ربه الكبرى ﴾ فلو كان المرئي هو الرب سبحانه وتعالى، والمماراة على ذلك منهم: لكان تقرير تلك الرؤية أولى، والمقام إليها أحوج. والله أعلم.

قوله: «آيس العقول بقوله: أو دنى» يعني: أن العقول لا تقدر أن تثبت على معرفة اتصال هو أدنى من قاب قوسين. وهذا بناء على ما فهمه من الآية، وإلا فالعقول غير آيسة من دنو رسوله الملكي من رسوله البشري، حتى صار في القرب منه قاب قوسين أو أدنى من قوسين. فإنه دنو عبد من عبد، ومخلوق من مخلوق.

يبقى أن يقال: فما فائدة ذكر «أو»؟ فيقال: هي لتقرير المذكور قبلها، وأن القرب إن لم ينقص عن قدر قوسين لم يزد عليها. وهذا كقوله: ﴿ وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون ﴾ والمعنى: أنهم إن لم يزيدوا على المائة الألف لم ينقصوا عنها. فهو تقرير لنصية عدد المائة الألف. فتأمله.

(درجات الاتصال)

قال «والاتصال ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: اتصال الاعتصام. ثم اتصال الشهود. ثم اتصال الوجود. واتصال الاعتصام: تصحيح القصد. ثم تصفية الإرادة. ثم الحال».

أما القسمان الأولان ـــ وهما اتصال الاعتصام، واتصال الشهود ـــ فلا إشكال فيهما. فإنهما مقاما الإيمان والإحسان. فاتصال الاعتصام: مقام الإيمان. واتصال الشهود: مقام الإحسان. وعندي: أنه ليس وراء ذلك مرمى. وكل ما يذكر بعد ذلك ـــ من اتصال صحيح ـــ فهو من مقام الإحسان. فاتصال الوجود لا حقيقة له. ولكن لا بد من ذكر مراد الشيخ وأهل الاستقامة بهذا الاتصال. ومراد أهل الإلحاد القائلين بوحدة الوجود منه، إذا انتهينا إلى ذكره إن شاء الله.

فأما اتصال الاعتصام: فقد قال الله تعالى: ﴿ واعتصموا بالله هوَ مولاكم.

فنعمَ المولىٰ ونعمَ النصير ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ ومن يعتصم بالله فقد هُدِيَ إلىٰ صراط مستقيم ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ إلا الَّذينَ تابوا وأصلحوا واعتصموا باللهِ. وأخلصوا دينهم لله ﴾[3] وقال: ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ﴾[4].

فالاعتصام به نوعان: اعتصام توكل واستعانة وتفويض وَلجإٍ وعياذ، وإسلام النفس إليه، والإستسلام له سبحانه.

والثاني: اعتصام بوحيه. وهو تحكيمه دون آراء الرجال ومقاييسهم، ومعقولاتهم، وأذواقهم وكشوفاتهم ومواجيدهم. فمن لم يكن كذلك فهو مُنْسَلٌّ من هذا الاعتصام. فالدين كله في الاعتصام به وبحبله، علماً وعملاً، وإخلاصاً واستعانة، ومتابعة، واستمراراً على ذلك إلى يوم القيامة.

قوله «ثم اتصال الشهود» وتقدم ذكر المشاهدة قريباً. وبينا أن «المشاهدة» هي تحقيق مقام الإحسان، فالاتصال الأول: اتصال العلم والعمل. والثاني: اتصال الحال والمعرفة.

قوله «ثم اتصال الوجود» الوجود: الظفر بحقيقة الشيء. ومعاذ الله أن يريد الشيخ: أن وجود العبد يتصل بوجود الرب. فيصير الكل وجوداً واحداً، كما يظنه الملحد. فإن كفر النصارى جزء يسير من هذا الكفر. وهو أيضاً كلام لا معنى له. فإن العبد ــ بل لا عبد في الحقيقة عندهم ــ لم يزل كذلك. ولو كان أفسق الخلق وأفجرهم. فنفس وجوده متصل بوجود ربه. بل هو عين وجوده، بل لا رب عندهم ولا عبد.

وإنما يريد الشيخ باتصال الوجود: أن العبد يجد ربه، بعد أن كان فاقداً له. فهو بمنزلة من كان يطلب كنزاً ولا وصول له إليه. فظفر به بعد ذلك

---

(١) سورة الحج الآية ٧٨ (٣) سورة النساء الآية ١٤٦.
(٢) سورة آل عمران الآية ١٠١. (٤) سورة آل عمران الآية ١٠٣.

ووجده واستغنى به غاية الغنى [1]. فهذا اتصال الوجود، كما في الأثر «اطلبني تجدني. فإن وجدتني وجدت كل شيء. وإن فتك فاتك كل شيء».

وهذا الوجود من العبد لربه يتنوع بحسب أحوال العبد ومقامه. فإن التائب الصادق في توبته إذا تاب إليه: وجده غفوراً رحيماً. والمتوكل إذا صدق في التوكل عليه: وجده حسيباً كافياً. والداعي إذا صدق في الرغبة إليه: وجده قريباً مجيباً. والمحب إذا صدق في محبته: وجده ودوداً حبيباً. والملهوف إذا صدق في الاستغاثة به: وجده كاشفاً للكرب مخلصاً منه. والمضطر إذا صدق في الاضطرار إليه: وجده رحيماً مغيثاً. والخائف إذا صدق في اللجإ إليه: وجده مؤمناً من الخوف. والراجي إذا صدق في الرجاء: وجده عند ظنه به.

فحبه وطالبه ومريده الذي لا يبغي به بدلاً. ولا يرضى بسواه عوضاً، إذا صدق في محبته وإرادته: وجده أيضاً وجوداً أخص من تلك الوجودات. فإنه إذا كان المريد منه يجده، فكيف بمريده ومحبه؟ فيظفر هذا الواجد بنفسه وبربه.

أما ظفره بنفسه: فتصير منقادة له، مطيعة له، تابعة لمرضاته غير آبية، ولا أمارة. بل تصير خادمة له مملوكة، بعد أن كانت مخدومة مالكة.

وأما ظفره بربه: فقربه منه، وأنسه به، وعمارة سره به. وفرحه وسروره به أعظم فرح وسرور. فهذا حقيقة اتصال الوجود. والله المستعان.

قوله «فاتصال الاعتصام: تصحيح القصد. ثم تصفية الإرادة. ثم تحقيق الحال».

قلت: تصحيح القصد يكون بشيئين: إفراد المقصود، وجمع الهم عليه. وحقيقته: توحيد القصد والمقصود. فمتى انقسم قصده أو مقصوده: لم يكن صحيحاً. وقد عبر عنه الشيخ فيما تقدم بأنه «قصد يبعث على الارتياض.

---

(١) فإذا تأولنا هذه الصرائح من القول الأعوج المائل عن صراط الله المستقيم: أمكن أن يتأول للنصارى وكل وثني بمثل هذا.

ويخلص من التردد. ويدعو إلى مجانبة الأعواض» فالاتصال في هذه الدرجة بهذا القصد.

وقوله «ثم تصفية الإرادة» هو تخليصها من الشوائب، وتعليقها بالسوى أو بالأعواض. بل تكون إرادة صافية من ذلك كله. بحيث تكون متعلقة بالله وبمراده الديني الشرعي، كما تقدم بيانه.

وقوله «ثم تحقيق الحال» أي يكون له حال محقق ثابت. لا يكتفي بمجرد العلم، حتى يصحبه العمل، ولا بمجرد العمل حتى يصحبه الحال. فتصير الإرادة والمحبة والإنابة والتوكل وحقائق الإيمان حالا لقلبه، قد انصبغ قلبه بها. بحيث لو تعطلت جوارحه كان قلبه في العمل والسير إلى الله. وربما يكون عمل قلبه أقوى من عمل جوارحه.

قوله «**الدرجة الثانية**: اتصال الشهود. وهو الخلاص من الاعتدال، والغنى عن الاستدلال، وسقوط شتات الأسرار».

«الاعتلال» هو العوائق، والعلل. والخلاص منها: هو الصحة. ولهذا كانت هذه الدرجة أعلى مما قبلها. فإن الأولى: اتصال بصحة القصود والأعمال. وهذه اتصال برؤية مَنِ العملُ له، على تحقيق مشاهدته بالبصيرة. فيتخلص العبد بذلك من علل الأعمال، واستكثارها، واستحسانها، والسكون إليها.

قوله «والغنى عن الاستدلال» أي هو مستغن بمشاهدة المدلول عليه عن طلب الدليل. فإن طالب الدليل إنما يطلبه ليصل به إلى معرفة المدلول. فإذا كان مشاهداً للمدلول، فماله ولطلب الدليل؟.

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

فكيف يحتاج إلى إقامة الدليل عليه: مَنِ النهار بعضُ آياته الدالة عليه؟

﴿ ومن آياتِهِ الليل والنهار والشمس والقمر ﴾(١) ولهذا خاطب الرسلُ قومهم خطاب مَنْ لا يشك في ربه، ولا يرتاب في وجوده: ﴿ قالت لهم رسلهم: أفي الله شكٌّ، فاطر السمواتِ والأرض؟ ﴾ (٢).

قوله «وسقوط شتات الأسرار» يعني: أن الخلاص من الاعتلال والفناء باتصال الشهود عن الاستلال: يسقطان عنه شتات الأسرار. وهو تفرق باله وتشتت قلبه في الأكوان. فإن اتصال شهوده بجمعه على المشهود، كما أن دوام الذكر ــ الذي تواطأ عليه القلب واللسان ــ وشهود المذكور: يجمعه عليه، ويسقط شتاته. فالشتات مصحوب الغيبة، وسقوطه مصحوب الحضور. والله المستعان.

قوله «**الدرجة الثالثة**: اتصال الوجود. وهذا الاتصال لا يدرك منه نعت ولا مقدار، إلا اسم معار، ولمح إليه مشار» يقول: لما يعهد في هذا النوع من الاتصال ــ وكان أعز شيء وأغربه عن النفوس علماً وحالاً ــ لم تَفِ العبارة بكشفه. فإن اللفظ لـملوم والعبارة فتانة، إما أن تزيغ إلى زيادة مفسدة أو نقص مخل، أو تعدل بالمعنى إلى غيره. فيظن أنني هو الذي تمكن العبارة عنه. من ذلك: أنه غلبه نور القرب، وتمكن المحبة، وقوة الأنس، وكمال المراقبة، واستيلاء الذكر القلبي. فيذهب العبد عن إدراكه بحاله لما قهره من هذه الأمور. فيبقى بوجود آخر غير وجوده الطبيعي.

وما أظنك تصدق بهذا، وأنه يصير له وجود آخر. وتقول: هذا خيال ووهم. فلا تعجل بانكار ما لم تحط بعلمه، فضلاً عن ذوق حاله، وأعط القوس باريها. وخَلِّ المطايا وحاديها. فلو أنصفت لعرفت أن الوجود الحاصل لمعذب مضيق عليه في أسوإ حال، وأضيق سجن، وأنكد عيش، إذا فارق هذه الحال.

---

(١) سورة فصلت الآية ٣٧.

(٢) سورة ابراهيم الآية ١٠.

وصار إلى مُلك هَنيّ واسع. نافذة فيه كلمته مطاع أمره، قد انقادت له الجيوش، واجتمعت عليه الأمة: فإن وجوده حينئذ غير الوجود الذي كان فيه. وهذا تشبيه على التقريب، وإلا فالأمر أعظم من ذلك وأعظم. فلهذا قال «لا يدرك منه نعت» يطابقه ويحيط به. فإن الأمور العظيمة جداً نعتها لا يكشف حقيقتها على ما هي عليه. وليس في الدنيا مما في الآخرة إلا الأسماء، وإنما نذكر بعض لوازمها ومتعلقاتها. فيدل بالمذكور على غيره.

قوله «ولا مقدار» يريد: مقدار الشرف والمنزلة، كما تقول: فلان كبير المقدار.

قوله «إلا اسم معار ولمح إليه يشار» لما كان «الاسم» لا يبلغ الحقيقة ولا يطابقها، فكأن لغيرها، وأعير إطلاقه عليها عارية. وكذلك «اللمح المشار» هو الذي يشار به إشارة إلى الحقيقة.

وبعد، فالشيخ يدندن حول بحر الفناء. وكأنه يقول: صاحب هذا الاتصال قد فنى في الوجود، بحيث صار نقطة انحل تعينها، واضمحل تكونها، ورجع عَودها على بدئها. ففنى من لم يكن. وبقي من لم يزل. فهنالك طاحت الإشارات. وذهبت العبارات. وفنيت الرسوم ﴿وعنتِ الوجوه للحي القيوم﴾(١).

(باب الانفصال)

قال صاحب المنازل «(باب الانفصال) قال الله تعالى: ﴿ويحذركم الله نفسه﴾(٢) ليس في المقامات شيء فيه من التفاوت ما في الانفصال».

وجه الإشارة بالآية: أنه سبحانه المقرب المبعد. فليحذر القريب من الإبعاد والمتصل من الانفصال. فإن الحق جل جلاله غيور لا يرضى ممن عرفه ووجد

---

(١) سورة طه الآية ١١١.
(٢) سورة آل عمران الآية ٢٨.

حلاوة معرفته، واتصل قلبه بمحبته والأنس به، وتعلقت روحه بإرادة وجهه الأعلى ــ أن يكون له التفات إلى غيره ألبتة.

ومن غيرته سبحانه: حَرَّم الفواحشَ ما ظهر منها وما بطن. والله سبحانه يغار أشد الغيرة على عبده: أن يلتفت إلىٰ سواه. فإذا أذاقه حلاوة محبته، ولذة الشوق إليه، وأنس معرفته. ثم ساكن غيره: باعده من قربه. وقطعه من وصله. وأوحش سره. وشتت قلبه. ونغص عيشه. وألبسه رداء الذل والصغار والهوان. فنادى عليه حاله، إن لم يصرح به قاله: هذا جزاء من تعوض عن وليه وإلهه وفاطره، ومن لا حياة له إلا به: بغيره وآثر غيره عليه. فاتخذ سواه له حبيباً، ورضي بغيره أنيساً، واتخذ سواه ولياً. قال الله تعالى: ﴿وإذْ قلنا للملائكةِ اسجدوا لآدمَ. فسجدوا إلاّ إبليسَ. كانَ مِنَ الجنِّ. ففسقَ عَنْ أمر رَبِّه، أفتتخذونهُ وذريتهُ أولياء منْ دوني، وهم لكم عدو؟ بئسَ للظالمينَ بَدَلاً﴾[1].

فإذا ضرب هذا القلب بسوط البعد والحجاب، وسُلط عليه من يسومه سوء العذاب، ومُلِيء من الهموم والغموم والأحزان، وصار محلا للجيف والأقذار والأنتان، وبُدِّل بالأنس وحشة، وبالعز ذلاً، وبالقناعة حرصاً، وبالقرب بعداً طرداً، وبالجمع شتاتاً وتفرقة ــ كان هذا بعض جزائه. فحينئذ تطرقه الطوارق والمؤلمات. وتعتريه وفود الأحزان والهموم بعد وفود المسرات.

قرأ قارىء بين يدي السري: ﴿وإذا قرأتَ القرآنَ جعلنا بينكَ وبينَ الَّذينَ لا يؤمنونَ بالآخرةِ حِجَاباً مستوراً﴾[2] فقال السري: تدرون ما هذا الحجاب؟ هو حجاب الغيرة. ولا أحد أغير من الله؛ فمن عرفه وذاق حلاوة قربه ومحبته، ثم رجع عنه إلى مساكنة غيره: ثبط جوارحه عن طاعته. وعقل قلبه عن إرادته ومحبته، وأخّره عن محل قربه. وولاه ما اختاره لنفسه.

---

(٢) سورة الكهف الآية ٥٠.

(٣) سورة الاسراء الآية ٤٥.

وقال بعضهم: أحذره. فإنه غيور. لا يحب أن يرى في قلب عبده سواه.

ومن غيرته: أن صفيه آدم لما ساكن بقلبه الجنة، وحرص على الخلود فيها أخرجه منها. ومن غيرته سبحانه: أن إبراهيم خليله لما أخذ اسماعيل شعبة من قلبه أمره بذبحه، حتى يخرج من قلبه ذلك المزاحم.

إنما كان الشرك عنده ذنباً لا يغفر لتعلق قلب المشرك به وبغيره. فكيف بمن تعلق قلبه كله بغيره. وأعرض عنه بكليته؟.

إذا أردت أن تعرف ما حل بك من بلاء الانفصال، وذل الحجاب، فانظر لمن استعبد قلبك، واستخدم جوارحك، وبمن شغل سرك. وأين يبيت قلبك إذا أخذت مضجعك؟ وإلى أين يطير إذا استيقظت من منامك؟ فذلك هو معبودك وإلهك. فإذا سمعت النداء يوم القيامة: لينطلق كل واحد مع من كان يعبده. انطلقت معه كائناً من كان.

لا إله إلا الله! ما أشد غبن من باع أطيب الحياة في هذه الدار المتصلة بالحياة الطيبة هناك، والنعيم المقيم بالحياة المنغصة المنكدة المتصلة بالعذاب الأليم. والمدة ساعة من نهار، أو عشية أو ضحاها، أو يوم أو بعض يوم. فيه ربح الأبد أو خسارة الأبد.

فما هي إلا ساعة. ثم تنقضي ويذهب هذا كله ويزول

قال الشيخ «ليس في المقامات شيء فيه من التفاوت ما في الانفصال».

يعني: أن بين درجات المقامات تناسب، واختلاف يسير. ومقام الانفصال: قيل التناسب في درجاته، كثير التفاوت. كما سنذكره.

قال «ووجوهه ثلاثة. أحدها: انفصال هو شرط الاتصال. وهو الانفصال عن الكونين بانفصال نظرك إليها. وانفصال توقفك عليها. وانفصال مبالاتك بها».

يعني: أن انفصال العبد عن رسومه بالفناء، هو شرط اتصال وجوده

بالبقاء. فلاَ ولاء لله ورسوله إلا بالبراء مما يضاد ذلك ويخالفه. وقد قال إمام الحنفاء لقومه: ﴿ إنني بَراء مما تعبدونَ ، إلاّ الذي فطرني ﴾[1] وقال الفِتية: ﴿ وإذ اعتزلتموهم وَمَا يعبدونَ إلا الله ﴾[2] فلم تعتزلوه.

وهذه العبارة التي ذكرها الشيخ ــ في بادي الرأي ــ لا تخلو عن إنكار حتى يبين معناها والمراد بها. فإن «الكونين» عبارة عن جميع ما خلقه الله في الدنيا والآخرة. ويعبر عنهما بعالم الغيب وعالم الشهادة. وفيهما الرسل والأنبياء، والملائكة والأولياء. فكيف ينفصل عنهم ولا ينظر إليهم. ولا يقف بقلبه عليهم، ولا يبالي بهم؟.

فاعلم أن في لسان القوم من الاستعارات[3]، وإطلاق العام وإرادة الخاص، وإطلاق اللفظ وإرادة إشارته دون حقيقة معناه: ما ليس في لسان أحد من الطوائف غيرهم. ولهذا يقولون: نحن أصحاب إشارة لا أصحاب عبارة. والإشارة لنا والعبارة لغيرنا. وقد يطلقون العبارة التي يطلقها الملحد، ويريدون بها معنى لافساد فيه. وصار هذا سبباً لفتنة طائفتين: طائفة تعلقوا عليهم بظاهر عباراتهم. فبدَّعوهم وضللوهم[4]. وطائفة نظروا إلى مقاصدهم ومغزاهم. فصوبوا تلك العبارات. وصححوا تلك الإشارات. فطالب الحق يقبله ممن كان. ويرد ما خالفه على من كان.

ومراد الشيخ وأهل الاستقامة: أن النفس لما كانت مائلة إلى الملذوذات ــ المحسوسة والمعنوية المشاهدة المعاينة ــ كان النظر إليها والوقوف معها علة في

---

(١) سورة الزخرف الآية (٢٦-٢٧).

(٢) سورة يوسف الآية ١٦.

(٣) وما عمدة الجهمية وغيرهم من الضالين إلا على هذه الاستعارات والمجازات التي شن الشيخ عليها غاراته في كتابه «الصواعق المرسلة».

(٤) وما أصدق هؤلاء وأنصحهم لله ولرسله ولكتابه وعامة المسلمين. وهم أولى وأحق بالاتباع. وللشيخ حملة شعواء في كتبه الأخرى على المجاز والإشارة ونحوها. فما أشد حاجة الأمة الإسلامية للبراءة من الصوفية ليعود لها مجدها الذي ما حطمه ــ بل الإنسانية كلها ــ إلا الصوفية.

الطريق والقصد جميعاً. وكان شاغلاً لها عن النظر إلى المقصود وحده، والوقوف معه دون غيره. والالتفات إليه دون ما سواه. فمتى قوي تعلق القلب بالمقصود الأعلى، بحيث يشغله ذكره عن ذكر غيره، وحبه عن حب غيره، وخوفه عن خوف غيره، ورجاؤه عن رجاء غيره. وكان أنسه به خاصة ـــ انفصل عن ذكر غيره في حال شغله به سبحانه. إذ ليس فيه اتساع لغيره. فانفصل في هذه الحال نظره إلى الكونين، وانفصل توقفه عليهما. وانفصلت مبالاته بهما ضراً أو نفعاً، أو عطاء أو منعاً. وهذه الحال لا تدوم. فإذا رجع إلى الكون بحكم طبيعته، وأنه جزء من الكون ـــ ذكر الرسل والأنبياء والملائكة والأولياء بالتعظيم والاحترام. وأحسن الذكر. وذكر أعداءهم باللعن وأقبح الذكر. فهذه وظيفته في هذه الحال. وتلك وظيفته في ذلك المقام.

والمقصود: أنه انفصال شهود في الأحوال. لا انفصال وجود، ولا انفصال شهود دائماً أبداً. ولا تلتفت إلى غير هذا. فإنه خيال وخبال، ووهم لا نطيل الكتاب بذكره.

قال «الثاني: انفصال عن رؤية الانفصال الذي ذكرناه. وهو أن لا يتراءى عندك في شهود التحقيق شيء يوصل بالانفصال منها إلى شيء».

إنما كانت هذه الدرجة أعلى عنده مما قبلها، من حيث كانت الأولى وسيلة إليها. وكانت هذه غاية لها ومرتبة عليها. فإن المنفصل من الكونين ـــ شُغْلاً بالله عز وجل ـــ قد تسكن نفسه إلى مقامه من الانفصال. ويساكنه بسره وقلبه. ويغيب عنه: أنه محض منة الله، ومجرد عطائه. فيحتاج إلى أن ينفصل عن رؤية انفصاله. ويضيف ذلك إلى أهله ووليه المانّ به.

وهذا التفصيل يتضمن التفاوت الذي أشار إليه الشيخ في أول الباب. فإنه ذكر في الدرجة الأولى «أن الانفصال شرط في الاتصال» وقال هٰهنا «لا يتراءى عندك في شهود التحقيق سبب يوصل بالانفصال منها إلى شيء» وهذا

يناقض ما ذكره. ولا يجتمع معنى كلاميه. بل بينهما تفاوت التناقض، فأين شرط حصول الشيء من شهود عدم كونه سبباً وشرطاً؟.

والجواب عن هذا: أن كون الشيء شرطاً وسبباً لحصول شيء لا يناقض أن يكون عدم رؤيته شرطاً لحصول ذلك الشيء. فيكون حصوله مشروطاً بوجود ذلك الشيء في نفس الأمر، وبعدم رؤية العبد له. فتكون الرؤية مانعة. وإيضاح ذلك ببيان كلامه.

فقوله «انفصال عن رؤية الانفصال» يعني: أن العبد يرى ـ حالة الشهود ـ أنه انفصل عن الكونين. ثم اتصل بجناب العزة. فيشهد اتصالا بعد انفصال. وهذه الرؤية ـ في التحقيق ـ ليست صحيحة. لأنه لم ينفصل عن الكونين أصلاً. لكنه توهم ذلك. فإذا تبين أنه لم ينفصل عن الكونين فقد انفصل عن الانفصال المذكور. لتحققه أنه لم يكن صحيحاً.

ثم بين كيف يصح له انفصاله عن انفصاله بقوله « أن لا يتراءى » أي لا يظهر لك شيء في شهود التحقيق يكون هو السبب الموجب للاتصال. فكأنه قال: أن تشهد التحقيق. فيريك شهوده: أنك ما انفصلت بنفسك عن شيء، ولا اتصلت بنفسك بشيء. بل الأمر كله بيد غيرك. فهو الذي فصلك وهو الذي وصلك.

وأما الملحد: فيفسر كلامه بغير هذا. ويقول: إذا شهدت الحقيقة أرتك أنك ما انفصلت من شيء، ولا اتصلت بشيء. فإن تلك اثنينية تنافي الوحدة المطلقة.

فانظر ما في الألفاظ المجملة الاصطلاحية من الاحتمال. وكيف يجرها كل أحد إلى نحلته ومذهبه؟ ولهذا يقول الملحد: إنه ليس هناك اتصال ولا انفصال إنما هو في نظر العبد ووهمه فقط. فإذا صار من أهل التحقيق علم بعد ذلك: أنه لا انفصال ولا اتصال. وينشد في هذا المعنى بيتاً مشهوراً لطائفة الاتحادية.

فـــا فـــيـــك لي شيء مـــوافـــق   ولا مـــنـــك لي شيء لشيء مخالف

قال «الثالث: انفصال عن الاتصال. وهو انفصال عن شهود مزاحمة الاتصال عين السبق. فإن الانفصال والاتصال ــ على عظم تفاوتهما في الاسم والرسم ــ في العلة سيان».

الفرق بين هذه الدرجة والتي قبلها: أن ما قبلها انفصال عن سكونه إلى انفصاله ورؤيته له. وهو في هذه الدرجة انفصال عن رؤية اتصاله. فيتجرد عن رؤية كونه متصلاً. فإن هذه الرؤية علة في الاتصال. بل كمال الاتصال: غيبته عن رؤية كونه متصلاً، لكمال استغراقه بما هو فيه من حقيقة الاتصال. فيحصل من الدرجتين انفصاله عن الانفصال والاتصال معاً.

فههنا جال الملحد وصال. وفتح فاه ناطقاً بالإلحاد، وقال: هذا يدل على أن «الانفصال» و«الاتصال» لا حقيقة لهما في نفس الأمر بل في نظر الناظر. فلا حقيقة لهما في نفس الأمر. لكن في وهم المكاشف. فأين الاتصال والانفصال في العين الواحدة؟ وإنما الوهم والخيال قد حكما على أكثر الخلق.

وقد أعاذ الله الشيخ[1] من أن يُظَنَّ به هذا الإلحاد. وإنما مراده ما ذكرناه.

وقد كشف عن مراده بقوله « وهو انفصال عن شهود مزاحمة الاتصال عين السبق» أي ينفصل عن شهود مزاحمته لاتصاله عما سبق في الأزل من الأول الآخر سبحانه. فإنه إذا لاحظ السبق وما تقرر فيه، حيث لم يكن هو ولا شيء من الأشياء: لم يزاحم شهود اتصاله لشهود ما سبق له به الأزله. بل اضمحل فعله وشهوده ووجوده إلى ذلك الوجود الأزلي، بحيث كأنه لم يكن. فإذا نسب فعله وصفاته ووجوده إلى ذلك الوجود اضمحل وتلاشى. وصار كالظل والخيال للشخص.

(١) لعل وعسى!! أو لعله تاب قبل أن يموت وأناب.

قوله «فإن الاتصال والانفصال ــعلى عظم تفاوتهما في الاسم والرسمــ في العلة سيان».

معناه: أن معنى اسم «الاتصال» يضاد اسم «الانفصال» كما يضاد اسمه اسمه. وهما متساويان في العلة. أي رؤية «الاتصال» علة، ورؤية «الانفصال» علة. فتساويا من هذا الوجه. وإن تضادا لفظاً ومعنى. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(باب المعرفة)

قال صاحب المنازل «(باب المعرفة) قال الله تعالى: ﴿وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسولِ ترىٰ أعينهم تَفيض مِنَ الدَّمع مما عَرَفُوا مِنَ الحقِّ﴾[1] المعرفة: إحاطة بعين الشيء كما هو».

قلت: وقع في القرآن لفظ «المعرفة» ولفظ «العلم» فلفظ «المعرفة» كقوله: ﴿مما عرفوا من الحق﴾ وقوله: ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾[2].

وأما لفظ «العلم» فهو أوسع إطلاقاً. كقوله: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾[3] وقوله: ﴿شَهِدَ الله أنه لا إله إلا هو ــ الآية﴾[4] وقوله: ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق﴾[5] وقوله: ﴿وقل رب زدني علماً﴾[6] وقوله: ﴿أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى؟﴾[7] وقوله: ﴿قل: هل يستوي الَّذينَ يعلمونَ والذينَ لا يعلمونَ؟﴾[8] وقوله: ﴿وقال الذين أوتوا العلم والإيمان: لقد لبثتم في كتاب

---

(١) سورة المائدة الآية ٨٦.
(٢) سورة البقرة الآية ١٤٦.
(٣) سورة محمد الآية ١٩.
(٤) سورة آل عمران الآية ١٨.
(٥) سورة الانعام الآية ١١٤.
(٦) سورة طه الآية ١١٤.
(٧) سورة الرعد الآية ٢١.
(٨) سورة الزمر الآية ٩.

الله إلى يوم البعث ﴾[1] وقوله: ﴿ وقال الذين أوتوا العلم: ويلكم ثوابُ اللهِ خيرٌ لمن آمنَ وعملَ صالحاً ﴾[2] وقوله: ﴿ وتلك الأمثال نضربها للناس. وما يعقلها إلا العالمون ﴾[3] وقوله: ﴿ قالَ الَّذي عندهُ علمٌ مِنَ الكتابِ ﴾[4] وقوله ﴿ اعلموا أن الله يحيي الأرضَ بعدَ موتها ﴾[5] وقوله: ﴿ اعلموا أنَّما الحياةُ الدنيا لعبٌ ولهوٌ ﴾[6] وقوله: ﴿ واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوهُ ﴾[7] وقوله: ﴿ فاعلموا أنما أنزلَ بعلمِ اللهِ ﴾[8] وهذا كثير.

واختار سبحانه لنفسه اسم «العلم» وما تصرف منه. فوصف نفسه بأنه عالم، وعليم، وعلام، وعلِمَ، ويعلم. وأخبر أن له علماً، دون لفظ «المعرفة» في القرآن. ومعلوم أن الاسم الذي اختاره الله لنفسه أكمل نوعه المشارك له في معناه.

وإنما جاء لفظ «المعرفة» في القرآن في مؤمني أهل الكتاب خاصة. كقوله: ﴿ ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون ـ إلى قوله ـ مما عرفوا من الحق ﴾[9] وقوله: ﴿ الذين آتيناهم الكتابَ يعرفونهُ كما يعرفونَ أبناءهُمْ ﴾.

وهذه الطائفة ترجح «المعرفة» على «العلم» جداً[10]. وكثير منهم لا يرفع بالعلم رأساً. ويعده قاطعاً وحجاباً دون المعرفة. وأهل الاستقامة منهم: أشد الناس وصية للمريدين بالعلم[11]. وعندهم: أنه لا يكون ولي الله كامل الوَلاية

---

(1) سورة الروم الآية ٥٦.
(2) سورة القصص الآية ٨٠.
(3) سورة العنكبوت الآية ٤٣.
(4) سورة النمل الآية ٤٠.
(5) سورة الحديد الآية ١٧.
(6) سورة الحديد الآية ٢٠.
(7) سورة البقرة الآية ٢٢٣.
(8) سورة هود الآية ١٤.
(9) سورة المائدة الآية ٨٥.
(10) لأن أكره شيء إلى قلوبهم: هو العلم الصحيح النافع من: قال الله وقال الرسول. فإنما يفضحهم ويخزيهم ويكشف للناس سوآتهم هذا العلم. فهم لذلك يحتالون على إبعاده عن طريق الناس ليسهل اصطيادهم.
(11) يقصدون علم كلامهم وكلام شيوخهم. لا كلام الله وكلام رسوله. والعلم المتلقى من مشكاة النبوة. وإلا فما الداعي أن يجعلوا أنفسهم طائفة منفصلة عن المسلمين؟.

من غير أولي العلم أبداً. فما اتخذ الله ولا يتخذ ولياً جاهلاً. والجهل رأس كل بدعة وضلالة[١] ونقص. والعلم أصل كل خير وهدى وكمال.

(الفرق بين العلم والمعرفة)

والفرق بين «العلم» و«المعرفة» لفظاً ومعنى. أما اللفظ: ففعل المعرفة يقع على مفعول واحد. تقول: عرفت الدار، وعرفت زيداً. قال تعالى: ﴿ فعرفهم وهم لهُ مُنكرونَ ﴾[٢] وقال: ﴿ يعرفونهُ كما يعرفونَ أبناءهم ﴾[٣].

وفعل «العلم» يقتضي مفعولين. كقوله تعالى: ﴿ فإن علمتموهنَّ مؤمنات ﴾[٤] وإن وقع على مفعول واحد، كان بمعنى المعرفة. كقوله: ﴿ وآخرينَ من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم ﴾[٥] وأما الفرق المعنوي فمن وجوه:

أحدها: أن «المعرفة» تتعلق بذات الشيء. و«العلم» يتعلق بأحواله. فتقول: عرفت أباك، وعلمته صالحاً عالماً. ولذلك جاء الأمر في القرآن بالعلم دون المعرفة. كقوله تعالى: ﴿ فاعلم أنَّهُ لا إلٰه إلاّ الله ﴾[٦] وقوله: ﴿ اعلموا أن الله شديد العقاب ﴾[٧] وقوله: ﴿ فاعلموا أنّما أنزل بعلم الله ﴾[٨].

فالمعرفة: حضور صورة الشيء ومثاله العلمي في النفس. والعلم: حضور أحواله وصفاته، ونسبتها إليه. فالمعرفة: تشبه التصور. والعلم يشبه التصديق.

الثاني: أن «المعرفة» ــ في الغالب ــ تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه. فإذا أدركه قيل: عرفه، أو تكون لما وصف له بصفات قامت في

---

(١) والجهل هو رأس مال الصوفية وعمدتهم وسلاحهم و يتسترون باسم الحقيقة يعني الكذب المموه.
(٢) سورة يوسف الآية ٥٨.
(٣) سورة الانعام الآية ٣٠.
(٤) سورة الممتحنة الآية ١٠.
(٥) سورة الانفال الآية ٦١.
(٦) سورة محمد الآية ١٧.
(٧) سورة المائدة الآية ٩٨.
(٨) سورة هود الآية ١٤.

نفسه. فإذا رآه وعلم أنه الموصوف بها، قيل: عرفه، قال الله تعالى: ﴿ويومَ نَحشرهم كأنْ لمَ يلبثوا إلا ساعةً مِنَ النهار يتعارفونَ بينهم﴾(1) وقال تعالى: ﴿وجاء إخوةُ يوسفَ فدخلوا عليهِ. فعرفهم وهم له منكرونَ﴾(2) وقال: ﴿الَّذين أتيناهم الكتابَ يعرفونهُ كما يعرفونَ أبناءهم﴾(3) لما كانت صفاته معلومة عندهم، فرأوه: عرفوه بتلك الصفات. وفي الحديث الصحيح «إن الله تعالى يقول لآخر أهل الجنة دخولاً: أتعرف الزمان الذي كنت فيه؟ فيقول: نعم فيقول: تَمنَّ. فيتمنى على ربه» وقال تعالى: ﴿وكانوا مِن قبلُ يستفتحونَ على الَّذين كفروا. فلما جاءهم ما عرفوا كفروا بهِ﴾(4) فالمعرفة: تشبه الذكر للشيء. وهو حضور ما كان غائباً عن الذكر. ولهذا كان ضد المعرفة: الإنكار. وضد العلم: الجهل. قال تعالى: ﴿يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها﴾(5) ويقال: عرف الحق فأقر به. وعرفه.

الوجه الثالث —من الفرق—: أن «المعرفة» تفيد تمييز المعروف عن غيره و«العلم» يفيد تمييز ما يوصف به عن غيره. وهذا الفرق غير الأول. فإن ذاك يرجع إلى إدراك الذات وإدراك صفاتها. وهذا يرجع إلى تخليص الذات من غيرها، وتخليص صفاتها من صفات غيرها.

الفرق الرابع: أنك إذا قلت: علمت زيداً. لم يفد المخاطب شيئاً. لأنه ينتظر بعدُ: أن تخبره على أي حال علمته؟ فإذا قلت: كريماً أو شجاعاً، حصلت له الفائدة. وإذا قلت: عرفت زيداً. استفاد المخاطب: أنك أثبته وميزته عن غيره. ولم يبق منتظراً لشيء آخر. وهذا الفرق في التحقيق إيضاح للفرق الذي قبله.

الفرق الخامس —وهو فرق العسكري في فروقه— وفروق غيره: أن

---

(1) سورة يونس الآية ٤٥.
(2) سورة يوسف الآية ٥٨.
(3) سورة الانعام الآية ٣٠.
(4) سورة البقرة ٨٩.
(5) سورة النحل الآية ٨٣.

«المعرفة» علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه. بخلاف «العلم» فإنه قد يتعلق بالشيء مجملاً. وهذا يشبه فرق صاحب المنازل. فإنه قال «المعرفة إحاطة بعين الشيء كما هو» وعلى هذا الحد: فلا يتصور أن يُعرف الله ألبتة. و يستحيل عليه هذا الباب بالكلية فإن الله سبحانه لا يحاط به علماً، ولا معرفة ولا رؤية. فهو أكبر من ذلك وأجل وأعظم. قال تعالى: ﴿يعلم ما بينَ أيديهم وما خلفهم ولا يحيطونَ بهِ علماً﴾[1] بل حقيقة هذا الحد: انتفاء تعلق المعرفة بأكبر المخلوقات حتى بأظهرها. وهو الشمس والقمر. بل لا يصح أن يعرف أحد نفسه وذاته ألبتة.

والفرق بين «العلم» و«المعرفة» عند أهل هذا الشأن: أن «المعرفة» عندهم هي العلم الذي يقوم العالم بموجبه ومقتضاه. فلا يطلقون المعرفة على مدلول العلم وحده، بل لا يصفون بالمعرفة إلا من كان عالماً بالله، وبالطريق الموصل إلى الله، وبآفاتها وقواطعها. وله حال مع الله تشهد له بالمعرفة. فالعارف ــ عندهم ــ من عرف الله سبحانه وصفاته وأفعاله. ثم صدق الله في معاملته. ثم أخلص له في قصوده ونياته. ثم انسلخ من أخلاقه الرديئة وآفاته. ثم تطهر من أوساخه وأدرانه ومخالفاته، ثم صبر على أحكام الله في نعمه وبلياته. ثم دعا إليه على بصيرة بدينه وآياته. ثم جرد الدعوة إليه وحده بما جاء به رسوله، ولم يَشُبها بآراء الرجال وأذواقهم ومواجيدهم ومقاييسهم ومعقولاتهم. ولم يزن بها ما جاء به الرسول عليه من الله أفضل صلواته. فهذا الذي يستحق إسم العارف إذا سمي به غيره على الدعوى والاستعارة[2].

---

(١) سورة طه الآية ١١٠.

(٢) هذا عند المهتدين بهدى الله ورسوله. أما عند الصوفية: فالعارف هو الذي تسقط عنه التكاليف والأوامر والنواهي الشرعية. لأنه عرف الحقيقة الإلهية التي هي عندهم وحدة الوجود، والتي هو وجميع المخلوقات مظهرها واسمها وصفتها، و يقول قائلهم:

العبد رب والرب عبد	فليت شعري من المكلف؟
إن قلت: عبد، فذاك رب	أو قلت: رب، أنى يكلف؟

وقد تكلموا على «المعرفة» بآثارها وشواهدها. فقال بعضهم: من إمارات المعرفة بالله: حصول الهيبة منه، فمن ازدادت معرفته ازدادت هيبته.

وقال أيضاً: المعرفة توجب السكون. فمن ازدادت معرفته ازدادت سكينته.

وقال لي بعض أصحابنا: ما علامة المعرفة التي يشيرون إليها؟ فقلت له: أنس القلب بالله. قال لي: علامتها أن يحس بقرب قلبه من الله. فيجده قريباً منه.

وقال الشبلي: ليس لعارف علاقة، ولا لمحب شكوى، ولا لعبد دعوى، ولا لخائف قرار. ولا لأحد من الله فرار.

وهذا كلام جيد. فإن المعرفة الصحيحة تقطع من القلب العلائق كلها. وتعلقه بمعروفه. فلا يبقى فيه علاقة بغيره. ولا تمر به العلائق إلا وهي مجتازة. لا تمر مرور استيطان.

وقال أحمد بن عاصم: من كان بالله أعرف: كان له أخوف. و يدل على هذا قوله تعالى: ﴿ إنَّما يخشى اللهَ مِنْ عبادهِ العلماء ﴾[1] وقول النبي صلى الله عليه وسلم «أنا أعرفكم بالله. وأشدكم له خشية».

وقال آخر: من عرف الله تعالى ضاقت عليه الدنيا بسعتها.

وقال غيره: من عرف الله تعالى اتسع عليه كل ضيق.

ولا تنافي بين هذين الأمرين. فإنه يضيق عليه كل مكان لا يساعد فيه على شأنه ومطلوبه. و يتسع عليه ما ضاق على غيره. لأنه ليس فيه، ولا هو مساكن له بقلبه. فقلبه غير محبوس فيه.

والأول: في بداية المعرفة. والثاني: في نهايتها التي يصل إليها العبد.

---

(١) سورة فاطر الآية ٢٨.

وقال آخر: من عرف الله تعالى صفا له العيش. فطابت له الحياة. وهابه كل شيء. وذهب عنه خوف المخلوقين. وأنس بالله.

وقال غيره: من عرف الله قرت عينه بالله. وقرت عينه بالموت. وقرت به كل عين. ومن لم يعرف الله تقطع قلبه على الدنيا حسرات. ومن عرف الله لم يبق له رغبة فيما سواه. ومن ادعى معرفة الله ــ وهو راغب في غيره ــ: كَذَّبت رغبته معرفته. ومن عرف الله أحبه على قدر معرفته به. وخافه ورجاه، و يوكل عليه، وأناب إليه. ولهج بذكره. واشتاق إلى لقائه. واستحيا منه. وأجَلَّه وعظمه على قدر معرفته به. وعلامة العارف: أن يكون قلبه مرآة إذا نظر فيها الغيب الذي دُعي إلى الإيمان به. فعلى قدر جلاء تلك المرآة يتراءى فيها الله سبحانه، والدار الآخرة، والجنة والنار. والملائكة، والرسل صلوات الله وسلامه عليهم، كما قيل:

إذا سكن الغَدير على صفاء ... وجُنِّب أن يحركه النسيم
بدت فيه السماء بلا امتراء ... كذاك الشمس تبدو والنجوم
كذاك قلوب أرباب التجلي ... يُرى في صفوها الله العظيم

وهذه رؤية المَثل الأعلى، كما تقدم.

ومن علامات المعرفة: أن يبدو لك الشاهد، وتفنى الشواهد. وتنحل العلائق. وتنقطع العوائق. وتجلس بين يدي الرب تعالى، وتقوم وتضطجع على التأهب للقائه، كما يجلس الذي شَدَّ أحماله وأزمع السفر على التأهب له. و يقوم على ذلك و يضطجع عليه. كما ينزل المسافر في المنزل. فهو قائم وجالس ومضطجع على التأهب.

وقيل للجنيد: إن أقواماً يدعون المعرفة، يقولون: إنهم يصلون بترك الحركات من باب البرِّ والتقوى؟ فقال الجنيد: هذا قول أقوام تكلموا بإسقاط الأعمال، وهو عندي عظيم. والذي يسرق و يزني أحسن حالا من الذي يقول

هذا. إن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله. وإلى الله رجعوا فيها. ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بيني و بينها

ومن علامات العارف أنه لا يطالب ولا يخاصم، ولا يعاتب، ولا يرى له على أحد فضلا. ولا يرى له على أحد حقا.

ومن علامات: أنه لا يأسف على فائت. ولا يفرح بآت. لأنه ينظر إلى الأشياء بعين الفناء والزوال. لأنها في الحقيقة كالظلال والخيال. قال الجنيد: لا يكون العارف عارفاً حتى يكون كالأرض يطؤها البر والفاجر، وكالسحاب يُظِلُّ كل شيء، وكالمطر يسقي ما يحب وما لا يحب. وقال يحيى بن معاذ: يخرج العارف من الدنيا ولم يقض وطره من شيئين: بكاء على نفسه، وثناء على ربه. وهذا من أحسن الكلام. فإنه يدل على معرفته بنفسه وعيوبه وآفاته، وعلى معرفته بربه وكماله وجلاله. فهو شديد الازراء على نفسه، لهج بالثناء على ربه.

وقال أبو يزيد: إنما نالوا المعرفة بتضييع ما لهم والوقوف مع ماله.

يريد تضييع حظوظهم، والوقوف مع حقوق الله سبحانه وتعالى: فتغنيهم حقوقه عن حظوظهم.

وقال آخر: لا يكون العارف عارفاً حتى لو أعطي ملك سليمان لم يشغله عن الله طرفة عين. وهذا يحتاج إلى شرح. فإن ما هو دون ذلك يشغل القلب، لكن يكون اشتغاله بغير الله لله. فذلك اشتغال به سبحانه. لأنه إذا اشتغل بغيره لأجله لم يشتغل عنه.

قال ابن عطاء: المعرفة على ثلاثة أركان: الهيبة والحياء والأنس. وقيل لذي النون: بم عرفت الله ربك؟ عرفت ربي بربي، ولولا ربي لما عرفت ربي وقيل لعبدالله بن المبارك: بماذا نعرف ربنا؟ قال: بأنه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه. فأتى عبدالله بأصل المعرفة التي لا يصح لأحد معرفة ولا إقرار بالله سبحانه إلا به. وهو المباينة والعلو على العرش.

ومن علامات العارف: أن يعتزل الخلق بينه وبين الله، حتى كأنهم أموات لا يملكون له ضراً ولا نفعاً. ولا موتاً ولا حياتاً ولا نشوراً. ويعتزل نفسه بينه وبين الخلق، حتى يكون بينهم بلا نفس. وهذا معنى قول من قال: العارف يقطع الطريق بخطوتين: خطوة عن نفسه، وخطوة عن الخلق.

وقيل: العارف ابن وقته. وهذا من أحسن الكلام وأخصره. فهو مشغول بوظيفة وقته عما مضى، وصار في العدم. وعما لم يدخل بعدُ في الوجود. فهمُّه عمارة وقته الذي هو مادة حياته الباقية.

ومن علاماته: أنه مستأنس بربه، مستوحش ممن يقطعه عنه. ولهذا قيل: العارف من أنس بالله، فأوحشه من الخلق، وافتقر إلى الله فأغناه عنهم. وذل لله فأعزه فيهم. وتواضع لله فرفعه بينهم. واستغنى بالله فأحوجهم إليه.

وقيل: العارف فوق ما يقول، والعالم دون ما يقول. يعني أن العالم علمه أوسع من حاله وصفته. والعارف حاله وصفته فوق كلامه وخبره.

وقال أبو سليمان الداراني: إن الله تعالى يفتح للعارف على فراشه ما لم يفتح له وهو قائم يصلي. وقال غيره: العارف تنطق المعرفة على قلبه وحاله وهو ساكت.

وقال ذو النون: لكل شيء عقوبة. وعقوبة العارف انقطاعه عن ذكر الله.

وقال بعضهم: رياء العارفين أفضل من إخلاص المريدين. وهذا كلام ظاهره منكر جدا يحتاج إلى شرح. فالعارف لا يرائي المخلوق طلبا للمنزلة في قلبه وإنما يكون رؤياه نصيحة وإرشاداً وتعليماً، ليقتدى به. فهو يدعو إلى الله بعمله كما يدعو إليه بقوله. فهو ينتفع بعلمه وينفع به غيره. وإخلاص المريد مقصور على نفسه. فالعارف جمع بين الإخلاص والدعوة إلى الله. فإخلاصه في قلبه. وهو يُظهر عمله وحاله ليُقتدى به. والعارف ينفع بسكوته. والعالم إنما ينفع بكلامه * ولو سكتوا أثنت عليك الحقائق *

وقال ذو النون: الزهاد ملوك الآخرة. وهم فقراء العارفين. وسئل الجنيد عن العارف؟ فقال: لون الماء لون إنائه. وهذه كلمة رمز بها إلى حقيقة العبودية. وهو أن يتلون بتلون أقسام العبودية. فبينا تراه مصلياً إذ رأيته ذاكراً، أو قارئاً، أو معلماً، أو متعلماً، أو مجاهداً، أو حاجاً، أو مساعداً للضيف، أو مغيثاً للملهوف. فيضرب في كل غنيمة من الغنائم بسهم. فهو مع المتسببين متسبب، ومع المتعلمين متعلم، ومع الغزاة غاز، ومع المصلين مصل، ومع المتصدقين متصدق. فهو يتنقل في منازل العبودية من عبودية إلى عبودية. وهو مقيم على معبود واحد. لا ينتقل إلى غيره[1].

وقال يحيى بن معاذ: العارف كائن بائن. وهذا يفسر على وجوه.

منها: أنه كائن مع الخلق بظاهره. بائن عنهم بسره وقلبه.

ومنها: أنه كائن بربه بائن عن نفسه.

ومنها: أنه كائن مع أبناء الآخرة، بائن عن أبناء الدنيا.

ومنها: أنه كائن مع الله بموافقته. بائن عن الناس في مخالفته.

ومنها: أنه داخل في الأشياء خارج منها. فإن من الناس من هو داخل فيها لا يقدر على الخروج منها. ومنهم من هو خارج عنها لا يقدر على الدخول فيها. والعارف داخل فيها خارج منها. ولعل هذا أحسن الوجوه.

وقال ذو النون: علامة العارف ثلاثة: لا يطفيء نور معرفته نور ورعه. ولا يعتقد باطناً من العلم ينقضه عليه ظاهر من الحكم. ولا تحمله كثرة نعم الله على هتك أستار الله.

وهذا من أحسن الكلام الذي قيل في المعرفة. وهو محتاج إلى شرح. فإن

---

(١) وقد فسر الشيخ كلام الجنيد بما في نفسه هو وما يعتقد، وفسره أتباع الجنيد ــ الذين هم أعرف بمراده ــ بأنه يريد: أن العبد الإناء والرب الماء.

كثيراً من الناس يرى أن التورع عن الأشياء من قلة المعرفة. فإن المعرفة متسعة الأكناف، واسعة الأرجاء. فالعارف واسع موسع. والسعة تطفىء نور الورع. فالعارف لا تنقص معرفته ورعه. ولا يخالف ورعه معرفته. كما قال بعضهم[1] العارف لا ينكر منكراً. لاستبصاره بسر الله في القدر. فعنده: أن مشاهدة القدر والحقيقة الكونية: هو غاية المعرفة. وإذا شاهد الحقيقة عذر الخليقة. لأنهم مأسورون في قبضة القدر. فمن يعذر أصحاب الكبائر والجرائم، بل أرباب الكفر فهو أبعد خلق الله عن الورع. بل ظلام معرفته قد أطفأ نور إيمانه[2].

قوله «باطن العلم الذي ينقضه ظاهر الحكم» فإنه يشير به إلى ما عليه المنحرفون، ممن ينسب إلى السلوك. فإنهم يقع لهم أذواق ومواجيد، وواردات تخالف الحكم الشرعي. وتكون تلك معلومة لهم لا يمكنهم جحدها. فيعتقدونها و يتركون بها ظاهر الحكم. وهذا كثير جداً. وهو الذي انتقد أئمة الطريق على هؤلاء. وصاحوا بهم من كل ناحية. و بدعوهم وضللوهم به.

قوله «ولا تحمله كثرة نعم الله على هتك أستار محارم الله» كثرة النعم تطغي العبد، وتحمله على أن يصرفها في وجوهها وغير وجوهها. وهي تدعو إلى أن يتناول العبد بها ما حل وما لا يحل. وأكثر المنعَم عليهم لا يقتصرون في صرف النعمة على القدر الحلال. بل يتعداه إلى غيره، وَتُسَوِّلُ له نفسه أن معرفته بالله ترد عليه ما انتهبته منهم أيدي الشهوات والمخالفات. و يقول: العارف لا تضره الذنوب، كما تضر الجاهل. وربما يُسَوِّلُ له أن ذنوبه خير من طاعات الجهال. وهذا من أعظم المكر. والأمر بضد ذلك. فيحتمل من الجاهل ما لا يحتمل من العارف وإذا عوقب الجاهل ضِعْفاً عوقب العارف ضعفين. وقد دل على هذا شرع الله وقَدَرَه. ولهذا كانت عقوبة الحرِّ في الحدود مثلي عقوبة العبد. وقال تعالى في نساء النبي صلى الله عليه وسلم ﴿ يا نساء

(١) بهامش الأصل. أي بعض الملاحدة القائلين بوحدة الوجود. أعاذنا الله من الزيغ والضلال.

(٢) الأولى أن يقال: ظلام جاهليته قد دل على أنه قد أطفأ نور الفطرة.

النبي مَنْ يأتِ مِنْكُنَّ بفاحشة مبينة. يُضَاعَفْ لها العذاب ضعفين ﴾ فإذا أكملت النعمة على العبد، فقابلها بالإساءة والعصيان: كانت عقوبته أعظم. فدرجته أعلى وعقوبته أشد.

وقال أيضاً: ليس بعارف من وصف المعرفة عند أبناء الآخرة. فكيف عند أبناء الدنيا؟ يريد: أنه ليس من المعرفة وصف المعرفة لغير أهلها. سواء كانوا عباداً، أو من أبناء الدنيا.

وقال أبو سعيد: المعرفة تأتي من عين الوجود. و بذل المجهود. وهذا كلام حسن. يشير إلى أن المعرفة ثمرة بذل المجهود في الأعمال، وتحقق الوجد في الأحوال. فهي ثمرة عمل الجوارح. وحال القلب لا ينال بمجرد العلم والبحث. فمن ليس له عمل ولا حال فلا معرفة له.

وسئل ذو النون عن العارف؟ فقال: كان ههنا فذهب.

فسئل الجنيد عما أراد بكلامه هذا؟ فقال: لا يحصره حال عن حال، ولا يحجبه منزل عن التنقل في المنازل. فهو مع كل أهل منزلة بمثل الذي هم فيه.

يجد مثل الذي يجدون. و ينطق بمعالمها لينتفعوا.

وقال محمد بن الفضل: المعرفة حياة القلب مع الله.

وسئل أبو سعيد: هل يصل العارف إلى حال يجفو عليه البكاء؟ فقال: نعم. إنما البكاء في أوقات سيرهم إلى الله. فإذا نزلوا بحقائق القرب، وذاقوا طعم الوصول من بره: زال عنهم ذلك.

وقال بعض السلف: نوم العارف يقظة، وأنفاسه تسبيح، ونوم العارف أفضل من صلاة الغافل.

وإنما كان نوم العارف يقظة: لأن قلبه حي. فعيناه تنامان. وروحه ساجدة تحت العرش بين يدي ربها وفاطرها. جسده في الفرش. وقلبه حول

العرش. وإنما كان نومه أفضل من صلاة الغافل: لأن بدن الغافل واقف في الصلاة، وقلبه يسبح في حشوش الدنيا والأماني. ولذلك كانت يقظته نوم. لأن قلبه موات.

وقيل: مجالسة العارف تدعوك من ست إلى ست: من الشك إلى اليقين. ومن الرياء إلى الإخلاص. ومن الغفلة إلى الذكر. ومن الرغبة في الدنيا إلى الرغبة في الآخرة. ومن الكبر إلى التواضع. ومن سوء الطوية إلى النصيحة[1].

(درجات المعرفة)

قال صاحب المنازل «المعرفة على ثلاث درجات. والخلق فيها على ثلاث فرق:

الدرجة الأولى: معرفة الصفات والنعوت. وقد وردت أساميها بالرسالة. وظهرت شواهدها في الصنعة: بتبصر النور القائم في السر، وطيب حياة العقل لزرع الفكر. وحياة القلب: بحسن النظر بين التعظيم، وحسن الاعتبار. وهي معرفة العامة التي لا تنعقد شرائط اليقين إلا بها. وهي على ثلاثة أركان: إثبات الصفات باسمها من غير تشبيه. ونفي التشبيه عنها من غير تعطيل. والإياس من إدراك كنهها، وابتغاء تأويلها».

قلت: الفرق بين «الصفة» و«النعت» من وجوه ثلاثة:

أحدها: أن «النعت» يكون بالأفعال التي تتجدد. كقوله تعالى: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش

---

(١) هذا عارف المؤمنين المتقين الصابرين الشاكرين، الذين عرفوا ربهم بأسمائه وصفاته، وسننه وآياته. أما عارف الصوفية: فأبعد الناس عن ذلك. لأنه ما عرف إلا وهما وخيالا مما أوحى إليه شياطين الإنس والجن .فجالسته في حلقات رقصهم لاستماع أشعار ابن عربي وأبي يزيد والطائفة: تدعو إلى الشك والرياء والغفلة وعبادة الدنيا والكبر وخبث الطوية.

يغشي الليل النهار ــ الآية ﴾[1] وقوله: ﴿ الذي جعلَ لكم الأرضَ مهداً. وجعلَ لكم فيها سُبلاً لعلكم تهتدونَ. والذي نزل من السَّماء ماء بقَدَر فأنْشَرْنَا به بلدةً ميتاً. كذلك تُخرجونَ. والَّذي خلق الأزواجَ كلَّها وجعلَ لكم من الفلكِ والأنعام ما تركبون ﴾[2] ونظائر ذلك.

و«الصفة» هي الأمور الثابتة اللازمة للذات. كقوله تعالى: ﴿ هو الله الذي لا إلٰهَ إلاّ هوَ. عالم الغيبِ والشهادةِ. هو الرحمنُ الرحيم. هو الله الذي لا إله إلا هو الملكُ القدُّوسُ السلامُ المؤمنُ المهيمنُ العزيزُ الجبارُ المتكبرُ ــ إلى قوله ــ العزيز الحكيم ﴾[3] ونظائر ذلك.

الفرق الثاني: أن الصفات الذاتية لا يطلق عليها اسم النعوت. كالوجه واليدين، والقدم، والأصابع. وتسمى صفات. وقد أطلق عليها السلف هذا الاسم. وكذلك متكلموا أهل الإثبات، سموها صفات. وأنكر بعضهم هذه التسمية. كأبي الوفاء بن عقيل وغيره. وقال: لا ينبغي أن يقال: نصوص الصفات. بل آيات الإضافات. لأن الحي لا يوصف بيده ولا وجهه. فإن ذلك هو الموصوف. فكيف تسمى صفة؟.

وأيضاً: فالصفة معنى يعم الموصوف. فلا يكون الوجه واليد صفة.

والتحقيق: أن هذا نزاع لفظي في التسمية. فالمقصود: إطلاق هذه الإضافات عليه سبحانه، ونسبتها إليه، والإخبار عنه بها، منزهة عن التمثيل والتعطيل، سواء سُميت صفاتٍ أو لم تسم.

الفرق الثالث: أن النعوت ما يظهر من الصفات و يشتهر. و يعرفه الخاص والعام. والصفات: أعم فالفرق بين «النعت» و«الصفة» فرق ما بين الخاص والعام. ومنه قولهم في تحلية الشيء: نَعْتُهُ كذا وكذا. لما يظهر من صفاته.

---

(١) سورة الاعراف الآية ٥٤.

(٢) سورة الزخرف الآية (١٠-١٢).

(٣) سورة الحشر الآية (٢٢-٢٤).

وقيل: هما لغتان. لا فرق بينهما. ولهذا يقول نحاة البصرة «باب الصفة» ويقول نحاة الكوفة «باب النعت» والمراد واحد. والأمر قريب. ونحن في غير هذا. فلنرجع إلى المقصود.

وهو: أنه لا يستقر للعبد قدم في المعرفة — بل ولا في الإيمان — حتى يؤمن بصفات الرب جل جلاله، ويعرفها معرفة تخرجه عن حد الجهل بربه. فالإيمان بالصفات وتعرفها: هو أساس الإسلام، وقاعدة الإيمان، وثمرة شجرة الإحسان. فمن جحد الصفات[1] فقد هدم أساس الإسلام والإيمان وثمرة شجرة الإحسان، فضلا عن أن يكون من أهل العرفان. وقد جعل الله سبحانه منكر صفاته مسيء الظن به. وتوعده بما لم يتوعد به غيره من أهل الشرك والكفر والكبائر. فقال تعالى: ﴿وما كنتم تستترون أنْ يشهدَ عليكم سمعكم، ولا أبصاركم، ولا جلودكم. ولكن ظننتم: أنَّ اللهَ لا يعلمُ كثيراً مما تعملونَ * وذلكم ظنكم الّذي ظننتم بربّكم أرداكم. فأصبحتم مِنَ الخاسرينَ﴾[2] فأخبر سبحانه: أن إنكارهم هذه الصفة من صفاته: من سوء ظنهم به. وأنه هو الذي أهلكهم. وقد قال في الظانين به ظن السوء ﴿عليهم دائرة السوء وغضب الله عليهم ولعنهم. وأعدَّ لهم جهنَّمَ. وساءت مصيرا﴾[3] ولم يجيء مثل هذا الوعيد في غير من ظن السوء به سبحانه. وجحدُ صفاته وإنكار حقائق أسمائه: من أعظم ظن السوء به.

ولما كان أحب الأشياء إليه: حمده ومدحه، والثناء عليه بأسمائه وصفاته وأفعاله: كان إنكارها وجحدها أعظم الإلحاد والكفر به. وهو شر من الشرك. فالمعطل شر من المشرك. فإنه لا يستوي جحد صفات الملك وحقيقة ملكه والطعن في أوصافه هو، والتشريك بينه وبين غيره في الملك. فالمعطلون أعداء

---

(١) بل من جهلها، وإن زعم أنه يقرها ولا وجحدها.

(٢) سورة فصلت الآية (٢٢-٢٣).

(٣) سورة الفتح الآية ٦.

الرسل بالذات. بل كل شرك في العالم فأصله التعطيل. فإنه لولا تعطيل كماله ــ أو بعضه ــ وظن السوء به: لما أشرك به، كما قال إمام الحنفاء وأهل التوحيد لقومه ﴿ أئفكاً آلهة دون الله تريدون؟ * فما ظنكم بربّ العالمين؟ ﴾[1] أي فما ظنكم به: أن يجازيكم، وقد عبدتم معه غيره؟ وما الذي ظننتم به حتى جعلتم معه شركاء؟ أظننتم: أنه محتاج إلى الشركاء والأعوان؟ أم ظننتم: أنه يخفى عليه شيء من أحوال عباده، حتى يحتاج إلى شركاء تعرفه بها كالملوك؟ أم ظننتم أنه لا يقدر وحده على استقلاله بتدبيرهم وقضاء حوائجهم؟ أم هو قاسٍ. فيحتاج إلى شفعاء يستعطفونه على عباده؟ أم ذليل، فيحتاج إلى ولي يتكثّر به من القِلة، ويتعزز به من الذِّلة؟ أم يحتاج إلى الولد، فيتخذ صاحبة يكون الولد منها ومنه؟ تعالى الله عن ذلك كله علواً كبيراً.

والمقصود: أن التعطيل مبدأ الشرك وأساسه. فلا تجد معطلا إلا وشركه على حسب تعطيله. فمستقل ومستكثر.

والرسل من أولهم إلى خاتمهم ــ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ــ أرسلوا بالدعوة إلى الله. وبيان الطريق الموصل إليه. وبيان حال المدعوين بعد وصولهم إليه. فهذه القواعد الثلاث ضرورية في كل مِلّة على لسان كل رسول. فَعَرّفوا الرب المدعو إليه بأسمائه وصفاته وأفعاله تعريفاً مفصلاً، حتى كأن العباد يشاهدونه سبحانه. وينظرون إليه فوق سماواته على عرشه، يكلم ملائكته، ويدبر أمر مملكته، ويسمع أصوات خلقه، ويرى أفعالهم وحركاتهم. ويشاهد بواطنهم، كما يشاهد ظواهرهم، يأمر وينهى. ويرضى ويغضب. ويحب ويسخط. ويضحك من قنوطهم وقرب غِيَره. ويجيب دعوة مضطرهم. ويغيث ملهوفهم. ويعين محتاجهم. ويجبر كسيرهم. ويغني فقيرهم. ويميت ويحيي. ويمنع ويعطي. يؤتي الحكمة من يشاء. مالك الملك. يؤتي الملك من يشاء. وينزع الملك ممن يشاء. ويعز من يشاء. ويذل من يشاء.

(١) سورة الصافات الآية (٨٦-٨٧).

بيده الخير. وهو على كل شيء قدير. كل يوم هو في شأن. يغفر ذنباً. ويفرج كرباً. ويفك عانيا. وينصر مظلوماً. ويقصم ظالماً. ويرحم مسكيناً. ويغيث ملهوفاً. ويسوق الأقدار إلى مواقيتها. ويجريها على نظامها. ويقدم ما يشاء تقديمه. ويؤخر ما يشاء تأخيره فأزمة الأمور كلها بيده. ومدار تدبير الممالك كلها عليه. وهذا مقصود الدعوة، وزُبدة الرسالة.

القاعدة الثانية: تعريفهم بالطريق الموصل إليه. وهو صراطه المستقيم. الذي نصبه لرسله وأتباعهم. وهو امتثال أمره، واجتناب نهيه، والإيمان بوعده ووعيده.

القاعدة الثالثة: تعريف الحال بعد الوصول. وهو ما تضمنه اليوم الآخر من الجنة والنار. وما قبل ذلك من الحساب، والحوض والميزان والصراط.

فقعدت المعطلة والجهمية[1] على رأس القاعدة الأولى. فحالوا بين القلوب وبين معرفة ربها. وسموا إثبات صفاته، وعلوه فوق خلقه، واستواءه على عرشه: تشبيهاً وتجسيماً وحَشْواً. فنفَّروا عنه صبيان العقول. وسَمُّوا نزوله إلى سماء الدنيا، وتكلمه بمشيئته، ورضاه بعد غضبه، وغضبه بعد رضاه، وسمعه الحاضر لأصوات العباد، ورؤيته المقارنة لأفعالهم ونحو ذلك: حوادث. وسموا وجهه الأعلى، ويديه المبسوطتين، وأصابعه التي يضع عليها الخلائق يوم القيامة: جوارح وأعضاء. مكراً منهم كُبّاراً بالناس. كمن يريد التنفير عن العسل. فيمكر في العبارة، ويقول: مائع أصفر يشبه العذرة المائعة. أو ينفر عن شيء مستحسن فيسميه بأقبح الأسماء. فِعلَ الماكر المخادع. فليس مع مخالف الرسل سوى المكر في القول والعمل.

فلما تم للمعطلة مكرهم. وسلك في القلوب المظلمة الجاهلة بحقائق الإيمان، وما جاء به الرسول: ترتب عليه الإعراض عن الله، وعن ذكره ومحبته، والثناء

---

(١) لم يكن المعطلة والجهمية إلا فرعا من فروع الصوفية لمن دقق البحث في تاريخ العقائد الوثنية.

عليه بأوصاف كماله، ونعوت جلاله، فانصرفت قُوَى حبها وشوقها وأنسها إلى سواه.

وجاء أهل الآراء الفاسدة، والسياسات الباطلة، والأذواق المنحرفة، والعوائد المستمرة: فقعدوا على رأس هذا الصراط. وحالوا بين القلوب وبين الوصول إلى نبيها، وما كان عليه هو وأصحابه. وعابوا مَنْ خالفهم في قعودهم عن ذلك، ورغب عما اختاروه لأنفسهم، ورموه بما هم أولى به منه. كما قيل: رمتني بدائها وانْسَلَّت.

وجاء أصحاب الشهوات المفتونون بها، الذين يعدون حصولها ــ كيف كان ــ هو الظفر في هذه الحياة والبغية. فقعدوا على رأس طريق المعاد، والاستعداد للجنة ولقاء الله، وقالوا: اليوم خمر، وغداً أمر، اليوم لك، ولا تدري: غداً لك، أو عليك؟ وقالوا: لا نبيع ذرة منقودة، بدُرَّة موعودة.

خذ ما تراه. ودع شيئاً سمعت به ... في طلعة الشمس ما يغنيك عن زُحل

وقالوا للناس: خلوا لنا الدنيا. ونحن قد خلينا لكم الآخرة. فإن طلبتم منا ما بأيدينا أحلناكم على الآخرة.

أناس ينقدون عيش النعيم ... ونحن نحال على الآخرة
فإن لم تكن مثلما يزعمون ... فتلك إذاً كَرَّة خاسرة

فالإيمان بالصفات ومعرفتها، وإثبات حقائقها، وتعلق القلب بها، وشهوده لها: هو مبدأ الطريق ووسطه وغايته. وهو روح السالكين. وحاديهم إلى الوصول. ومحرك عزماتهم إذا فتروا. ومُثير هممهم إذا قصروا. فإن سيرهم إنما هو على الشواهد. فمن كان لا شاهد له فلا سير له، ولا طلب ولا سلوك له. وأعظم الشواهد: صفات محبوبهم، ونهاية مطلوبهم. وذلك هو العَلَمُ الذي رُفع لهم في السير فشمروا إليه، كما قالت عائشة رضي الله عنها «من رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد رآه غادياً رائحاً. لم يضع لَبنة على لبنة، ولكن رُفع له

عَلَم فشمرَ إليه» ولا يزال العبد في التواني والفتور والكسل، حتى يرفع الله عز وجل له ــ بفضله وَمنِّه ــ عَلَماً يشاهده بقلبه. فيشمر إليه. و يعمل عليه.

فإن عُطِّلت شواهد الصفات، ووضعت أعلامها عن القلوب، وطمست آثارها، وضربت بسياط البعد، وأسْبل دونها حجاب الطرد، وتخلفت مع المتخلفين، وأوحى إليها القَدَر: أن اقعدي مع القاعدين. فإن أوصاف المدعو إليه، ونعوت كماله، وحقائق أسمائه: هي الجاذبة للقلوب إلى محبته، وطلب الوصول إليه، لأن القلوب إنما تحب من تعرفه، وتخافه وترجوه وتشتاق إليه. وتلتذ بقربه، وتطمئن إلى ذكره، بحسب معرفتها بصفاته. فإذا ضُرب دونها حجاب معرفة الصفات والإقرار بها: امتنع منها ــ بعد ذلك ــ ما هو مشروط بالمعرفة، وملزوم لها. إذ وجود الملزوم بدون لازمه. والمشروط بدون شرطه: ممتنع.

فحقيقة المحبة، والإنابة والتوكل، ومقام الإحسان: ممتنع على المعطل امتناع حصول المَغَل من معطل البذر، بل أعظم امتناعاً.

كيف تصمد القلوب إلى من ليس داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلا به ولا منفصلا عنه، ولا مبايناً له ولا محايثاً؟ بل حظ العرش منه كحظ الآبار والوهاد. والأماكن التي يرغب عن ذكرها؟ وكيف تألهُ القلوب من لا يسمع كلامها. ولا يرى مكانها. ولا يحب ولا يحب. ولا يقوم به فعل ألبتة، ولا يتكلم ولا يكلم. ولا يقرب من شيء ولا يقرب منه شيء. ولا يقوم به رأفة ولا رحمة ولا حنان، ولا له حكمة، ولا غاية يفعل و يأمر لأجلها؟.

فكيف يتصور على ذلك، ومحبته والإنابة إليه والشوق إلى لقائه، ورؤية وجهه الكريم في جنات النعيم. وهو مستوعلى عرشه فوق جميع خلقه؟ أم كيف تأله القلوب من لا يحب، ولا يرضى ولا يغضب. ولا يفرح ولا يضحك؟.

فسبحان من حال بين المعطلة وبين محبته ومعرفته، والسرور والفرح به،

والشوق إلى لقائه، وانتظار لذة النظر إلى وجهه الكريم، والتمتع بخطابه في محل كرامته ودار ثوابه! فلو رآها أهلا لذلك لمنَّ عليها به. وأكرمها به. إذ ذاك أعظم كرامة يكرم بها عبده. والله أعلم حيث يجعل كرامته. ويضع نعمته ﴿ وكذلك فتنّا بعضهم ببعض، ليقولوا: أهؤلاء منَّ الله عليهم من بيننا؟ أليس الله بأعلم بالشاكرين؟ ﴾[1] ﴿ وإذا جاءتهم آية قالوا: لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسلُ اللهِ. الله أعلمُ حيثُ يجعلُ رسالتهُ ﴾[2] ﴿ أهم يقسمونَ رحمةَ ربكَ؟ نحنُ قسمنا بينهم معيشتهم في الحياةِ الدنيا. ورفعنا بعضهم فوقَ بعض درجاتٍ. ليتخذ بعضهم بعضاً سُخْرياً. ورحمة ربكَ خيرُ مما يجمعونَ ﴾[3] وليس جحودهم صفاته سبحانه، وحقائق أسمائه: في الحقيقة تنزيهاً. وإنما هو حجاب ضرب عليهم، فظنوه تنزيها. كما ضرب حجاب الشرك والبدع المضلة والشهوات المردية على قلوب أصحابها. وزين لهم سوء أعمالهم. فرأوها حسنة.

عدنا إلى شرح كلامه.

قوله «وقد وردت أسامها بالرسالة — إلى آخرة ».

ذكر أن إثبات الصفات دل عليها الوحي الذي جاء من عند الله على لسان رسوله. والحس الذي شاهد به البصير آثار الصنعة. فاستدل بها على صفات صانعها. والعقل الذي طابت حياته بزرع الفكر، والقلب الذي حيي بحسن النظر بين التعظيم والاعتبار.

فأما الرسالة: فإنها جاءت بإثبات الصفات إثباتاً مفصلاً على وجه أزال الشبهة. وكشف الغطاء. وحصّل العلم اليقيني. ورفع الشك والريب فثلجت له الصدور. واطمأنت به القلوب. واستقر به الإيمان في نصابه. ففصلت الرسالة الصفات والنعوت والأفعال أعظم من تفصيل الأمر والنهي. وقررت

---

(١) سورة الانعام الآية ٥٣.

(٢) سورة الانعام الآية ١٢٤.

(٣) سورة الزخرف الآية ٣٢.

إثباتها أكمل تقرير في أبلغ لفظ، وأبعده من الإجمال والاحتمال، وأمنعه من قبول التأويل. وكذلك كان تأويل آيات الصفات وأحاديثها بما يخرجها عن حقائقها من جنس تأويل آيات المعاد وأخباره. بل أبعد منه لوجوه كثيرة. ذكرتها في كتاب «الصواعق المرسلة، على الجهمية والمعطلة» بل تأويل آيات الصفات — بما يخرجها عن حقائقها — كتأويل آيات الأمر والنهي سواء. فالباب كله باب واحد. ومصدره واحد. ومقصوده واحد. وهو إثبات حقائقه والإيمان بها.

وكذلك سطا على تأويل آيات المعاد قوم، قالوا: فعلنا فيها كفعل المتكلمين في آيات الصفات. بل نحن أعذر. فإن اشتمال الكتب الإلهية على الصفات والعلو وقيام الأفعال: أعظم من نصوص المعاد للأبدان بكثير. فإذا ساغ لكم تأويلها، فكيف يحرم علينا نحن تأويل آيات المعاد؟.

وكذلك سطا قوم آخرون على تأويل آيات الأمر والنهي، وقالوا: فعلنا فيها كفعل أولئك في آيات الصفات، مع كثرتها وتنوعها. وآيات الأحكام لا تبلغ زيادة على خمسمائة آية.

قالوا: وما يظن أنه معارض من العقليات لنصوص الصفات. فعندنا معارض عقلي لنصوص المعاد، من جنسه أو أقوى منه.

وقال متأولو آيات الأحكام على خلاف حقائقها وظواهرها: الذي سوغ لنا هذا التأويل: القواعد التي اصطلحتموها لنا. وجعلتموها أصلا نرجع إليه. فلما طردناها كان طردها: أن الله ما تكلم بشيء قط، ولا يتكلم. ولا يأمر ولا ينهي ولا له صفة تقوم به. ولا يفعل شيئاً. وطرد هذا الأصل: لزوم تأويل آيات الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب.

وقد ذكرنا في كتاب «الصواعق» أن تأويل آيات الصفات وأخبارها — بما يخرجها عن حقائقها — هو أصل فساد الدنيا والدين. وزوال الممالك

وتسليط أعداء الإسلام عليه: إنما كان بسبب التأويل، ويعرف هذا من له اطلاع وخبرة بما جرى في العالم. ولهذا يحرم عقلاء الفلاسفة التأويل مع اعتقادهم لصحته. لأنه سبب لفساد العالم، وتعطيل الشرائع.

ومن تأمل كيفية ورود آيات الصفات في القرآن والسنة: علم قطعاً بطلان تأويلها بما يخرجها عن حقائقها. فإنها وردت على وجه لا يحتمل معه التأويل بوجه فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة، أو يأتي ربك، أو يأتي بعض آيات ربك ﴾(١) هل يحتمل هذا التقسيم والتنويع: تأويل إتيان الرب جل جلاله بإتيان ملائكته أو آياته؟ وهل يبقى مع هذا السياق شبهة أصلا: أنه إتيانه بنفسه؟ وكذلك قوله: ﴿ إنَّا أوحينا إليكَ كما أوحينا إلىٰ نوح والنبيين مِنْ بعدِهِ ـــ إلى أن قال ـــ وكلّم الله موسى تكليماً ﴾(٢) ففرق بين الإيحاء العام، والتكليم الخاص. وجعلهما نوعين. ثم أكد فعل التكليم بالمصدر الرافع لتوهم ما يقوله المحرفون. وكذلك قوله: ﴿ وما كان لبشرٍ أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجابٍ، أو يرسل رسولاً ﴾(٣) فنوع تكليمه إلى تكليم بواسطة، وتكليم بغير واسطة. وكذلك قوله لموسى عليه السلام ﴿ إني اصطفيتكَ علىٰ النَّاس برسالاتي وبكلامي ﴾(٤) ففرق بين الرسالة والكلام. والرسالة إنما هي بكلامه. وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم «إنكم ترون ربكم عياناً. كما ترون القمر ليلة البدر في الصحو، ليس دونه سحاب، وكما ترون الشمس في الظهيرة صحواً ليس دونها سحاب» ومعلوم أن هذا البيان والكشف والاحتراز: ينافي إرادة التأويل قطعاً. ولا يرتاب في هذا من له عقل ودين.

قوله «وظهرت شواهدها في الصنعة».

هذا هو الطريق الثاني من طرق إثبات الصفات. وهو دلالة الصنعة عليها.

---

(١) سورة الانعام الآية ١٥٨.
(٢) سورة النساء الآية (١٦٣-١٦٤)
(٣) سورة الشورى الآية ٥١.
(٤) سورة الاعراف الآية ١٤٤.

فإن المخلوق يدل على وجود خالقه، على حياته وعلى قدرته، وعلى علمه ومشيئته. فإن الفعل الاختياري يستلزم ذلك استلزاماً ضرورياً. وما فيه من الإتقان والإحكام ووقوعه على أكمل الوجوه: يدل على حكمة فاعله وعنايته. وما فيه من الإحسان والنفع، ووصول المنافع العظيمة إلى المخلوق: يدل على رحمة خالقه، وإحسانه وجوده. وما فيه من آثار الكمال: يدل على أن خالقه أكمل منه. فمعطي الكمال أحق الكمال. وخالق الأسماع والأبصار والنطق: أحق بأن يكون سميعاً بصيراً متكلما. وخالق الحياة والعلوم، والقُدَر والإرادات: أحق بأن يكون هو كذلك في نفسه. فما في المخلوقات من أنواع التخصيصات: هو من أدل شيء على إرادة الرب سبحانه، ومشيئته وحكمته، التي اقتضت التخصيص.

وحصولُ الإجابة عقيب سؤال الطالب، على الوجه المطلوب: دليل على علم الرب تعالى بالجزئيات. وعلى سمعه لسؤال عبيده. وعلى قدرته على قضاء حوائجهم. وعلى رأفته ورحمته بهم.

والإحسانُ إلى المطيعين، والتقرب إليهم والإكرام، وإعلاء درجاتهم: يدل على محبته ورضاه. وعقوبته للعصاة والظلمة، وأعداء رسله بأنواع العقوبات المشهودة: تدل على صفة «الغضب والسخط» والإبعاد. والطرد والإقصاء: يدل على المقت والبغض.

فهذه الدلالات من جنس واحد عند التأمل. ولهذا دعا سبحانه في كتابه عباده إلى الاستدلال بذلك على صفاته. فهو يثبت العلم بربوبيته ووحدانيته، وصفات كماله بآثار صفته المشهودة. والقرآن مملوء بذلك.

فيظهر شاهد اسم «الخالق» من نفس المخلوق. وشاهد اسم «الرازق» من وجود الرزق والمرزوق. وشاهد اسم «الرحيم» من شهود الرحمة المبثوثة في العالم. واسم «المعطي» من وجود العطاء الذي هو مدرار لا ينقطع لحظة واحدة. واسم «الحليم» من حلمه عن الجناة والعصاة وعدم معاجلتهم. واسم

«الغفور» و«التواب» من مغفرة الذنوب، وقبول التوبة. ويظهر شاهد اسمه «الحكيم» من العلم بما في خلقه وأمره من الحِكَم والمصالح ووجوه المنافع. وهكذا كل اسم من أسمائه الحسنى له شاهد في خلقه وأمره. يعرفه من عرفه ويجهله من جهله. فالخلق والأمر من أعظم شواهد أسمائه وصفاته.

وكل سليم العقل والفطرة يعرف قدر الصانع وحِذْقه وتبريزه على غيره، وتفرده بكمال لم يشاركه فيه غيره: من مشاهدة صنعته، فكيف لا تعرف صفات مَنْ هذا العالَمُ العلويِ والسفلي، وهذه المخلوقات: من بعض صنعه؟.

وإذا اعتبرت المخلوقات والمأمورات، وجدتها بأسرها كلها دالة على النعوت والصفات، وحقائق الأسماء الحسنى. وعلمت أن المعطلة من أعظم الناس عَمًى بمكابرة. ويكفي ظهور شاهد الصنع فيك خاصة. كما قال تعالى: ﴿ وفي أنفسكم. أفلا تبصرون؟ ﴾[1] فالموجودات بأسرها شواهد صفات الرب جل جلاله ونعوته وأسمائه. فهي كلها تشير إلى الأسماء الحسنى وحقائقها. وتنادي عليها. وتدل عليها. وتخبر بها بلسان النطق والحال. كما قيل:

تأمَّل سطور الكائنات. فإنها ... من الملك الأعلى إليك رسائل
وقد خَطَّ فيها ـــ لو تأملت خطها ـــ ... ألاَ كُلُّ شيء ما خلا الله باطل
تشير بإثبات الصفات لربها ... فصامتها يَهْدِي، ومَنْ هو قائل

فلست ترى شيئاً أدل على شيء من دلالة المخلوقات على صفات خالقها، ونعوت كماله، وحقائق أسمائه. وقد تنوعت أدلتها بحسب تنوعها. فهي تدل عقلا وحساً، وفطرة ونظراً، واعتباراً.

قوله «بتبصير النور القائم في السر» يعني: أن النور الإلٰهي الذي جعله الله لعبده، ويلقيه إليه، ويودعه في سِره: هو الذي يُبَصِّره بشواهد صفاته. فكلما قوي هذا النور في قلب العبد: كان بصره بالصفات أتم وأكمل، وكلما قَلَّ

---

(١) سورة الذاريات الآية ٢١.

نصيبه من هذا النور، وطفىء مصباحه في قلبه: طفىء نور التصديق بالصفات وإثباتها في قلبه. فإنه إنما يشاهدها بذلك النور. فإذا فقده لم يشاهدها. وجاءت الشبه الباطلة مع تلك الظلمة. فلم يكن له نصيب منها سوى الإنكار.

قوله «وطيب حياة العقل لزرع الفكر» أي يدرك الصفات بذلك النور القائم في سره، وطيب حياة عقله، التي طيبها زرع الفكر الصحيح، المتعلق بما دعا الله سبحانه عباده إلى الفكر فيه، بقوله ﴿ و يتفكّرون في خلق السماوات والأرض ﴾[1] وقوله: ﴿ أو لم يتفكروا في أنفسهم؟ ما خلقَ الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق ﴾[2] وقوله: ﴿ كذلكَ يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون. في الدّنيا والآخرة ﴾[3] فيتفكرون في الآيات التي بينها لهم. فيستدلون بها على توحيده، وصفات كماله، وصدق رسله، والعلم بلقائه. و يتفكرون في الدنيا وانقضائها، واضمحلالها وآفاتها، والآخرة ودوامها و بقائها وشرفها. وقوله: ﴿ ومن آياته: أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها. وجعل بينكم مودة ورحمة. إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾[4] فالفكر الصحيح، المؤيد بحياة القلب، ونور البصيرة: يدل على إثبات صفات الكمال ونعوت الجلال وأما فكرٌ مصحوب بموت القلب وعمى البصيرة: فإنما يعطي صاحبه نفيها وتعطيلها.

قوله «وحياة القلب بحسن النظر بين التعظيم وحسن الاعتبار» يعني: أنه ينضاف إلى نور البصيرة وطيب حياة العقل: حياة القلب بحسن النظر، الدائر بين تعظيم الخالق — جل جلاله — وحسن الاعتبار بمصنوعاته الدالة عليه. فلا بد من الأمرين. فإنه إن غفل بالتعظيم عن حسن الاعتبار[5]: لم يحصل له

---

(1) سورة آل عمران الآية ١٩١.
(2) سورة الروم الآية ٨.
(3) سورة البقرة الآية (٢١٩-٢٢٠).
(4) سورة الروم الآية ٢١.
(5) محال: أن يصح للقلب تعظيمه لربه ثمرة من آثار أسمائه وصفاته، وتدبر آياته القرآنية، و يغفل به عن حسن الاعتبار، ولا أن يحصل له اعتبار من غير تعظيم.

الاستدلال على الصفات. وإن حصل له الاعتبار من غير تعظيم الخالق سبحانه: لم يستفد به إثبات الصفات. فإذا اجتمع له تعظيم الخالق وحسن النظر في صنعه: أثمر له إثبات صفات كماله ولا بد.

و«الاعتبار» هو أن يعبر نظره من الأثر إلى المؤثر، ومن الصنعة إلى الصانع. ومن الدليل إلى المدلول. فينتقل إليه بسرعة لطف إدراك. فينتقل ذهنه من الملزوم إلى لازمه. قال الله تعالى: ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾[1] و«الاعتبار» افتعال من العبور. وهو عبور القلب من الملزوم إلى لازمه. ومن النظير إلى نظيره.

وهذا «الاعتبار» يضعف ويقوى، حتى يستدل صاحبه بصفات الله تعالى وكماله على ما يفعله، لحسن اعتباره وصحة نظره. وهو اعتبار الخواص واستدلالهم. فإنهم يستدلون بأسماء الله وصفاته وأفعاله، وأنه يفعل كذا ولا يفعل كذا. فيفعل ما هو موجب حكمته وعلمه وغناه وحمده، ولا يفعل ما يناقض ذلك. وقد ذكر سبحانه هذين الطريقين في كتابه. فقال تعالى في الطريق الأولى: ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم، حتىٰ يتبين لهم: أنه الحقّ ﴾[2] ثم قال في الطريق الثانية ﴿ أو لم يَكْفِ بربك: أنه على كل شيء شهيد؟ ﴾ فخلوقاته دالة على ذاته وأسمائه وصفاته، وأسماؤه وصفاته دالة على ما يفعله ويأمر به، وما لا يفعله ولا يأمر به.

مثال ذلك: أن اسمه «الحميد» سبحانه يدل على أنه لا يأمر بالفحشاء والمنكر. واسمه «الحكيم» يدل على أنه لا يخلق شيئاً عبثاً. واسمه «الغني» يدل على أنه لم يتخذ صاحبة ولا ولداً. واسمه «الملك» يدل على ما يستلزم حقيقة ملكه: من قدرته، وتدبيره، وعطائه ومنعه، وثوابه وعقابه، وبَثّ رسله في أقطار مملكته، وإعلام عبيده بمراسيمه، وعهوده إليهم، واستوائه على سرير

(١) سورة الحشر الآية ٢.
(٢) سورة فصلت الآية ٥٣.

بملكته الذي هو عرشه المجيد. فمتى قام بالعبد تعظيم الحق ـ جل جلاله ـ وحسن النظر في الشواهد، والتبصر والاعتبار بها: صارت الصفات والنعوت مشهودة لقلبه قِبْلةً له.

قوله «وهي معرفة العامة التي لا تنعقد شرائط اليقين إلا بها».

لا يريد بالعامة الجهال الذين هم عوام الناس. وإنما يريد: أن هذه هي المعرفة التي وقف عندها العموم ولم يتعدوها. وأما معرفة أهل الذوق والمحبة الخاصة: فأخص من هذا كما سيأتي.

قوله «وهي على ثلاثة أركان: إثبات الصفة من غير تشبيه ـ إلى آخرها» هذه ثلاثة أشياء.

أحدها: إثبات تلك الصفة. فلا يعاملها بالنفي والإنكار.

الثاني: أنه لا يتعدى بها اسمها الخاص الذي سماها الله به. بل يحترم الاسم كما يحترم الصفة. فلا يعطل الصفة. ولا يغير اسمها و يعيرها اسماً آخر. كما تسمي الجهمية والمعطلة سمعه و بصره، وقدرته وحياته، وكلامه: أعراضاً. و يسمون وجهه و يديه وقدمه ـ سبحانه ـ: جوارح وأبعاضاً. و يسمون حكمته وغاية فعله المطلوبة: عللاً وأغراضاً. و يسمون أفعاله القائمة به: حوادث. و يسمون علوّه على خلقه، واستواءه على عرشه: تحيزاً. و يتواصَوْن بهذا المكر الكُبّار إلى نفي ما دل عليه الوحي، والعقل والفطرة، وآثار الصنعة من صفاته. فَيَسْطُون ـ بهذه الأسماء التي سموها هم وآباؤهم ـ على نفي صفاته وحقائق أسمائه.

الثالث: عدم تشبيهها بما للمخلوق. فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله. فالعارفون به، المصدقون لرسله، المقرون بكماله: يثبتون له الأسماء والصفات. و ينفون عنه مشابهة المخلوقات. فيجمعون بين الإثبات ونفي التشبيه، وبين التنزيه وعدم التعطيل. فمذهبهم حسنة بين

سيئتين، وهدى بين ضلالتين. فصراطهم صراط المنعم عليهم. وصراط غيرهم صراط المغضوب عليهم والضالين. قال الإمام أحمد رحمه الله «لا نزيل عن الله صفة من صفاته. لأجل شناعة المشنعين» وقال «التشبيه: أن تقول يده. كيدي» تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قوله «والإياس من إدراك كنهها، وابتغاء تأويلها»،

يعني: أن العقل قد ييئس من تعرف كُنه الصفة وكيفيتها. فإنه لا يعلم كيف الله ُإلا الله، وهذا معنى قول السلف «بلا كيف» أي بلا كيف يعقله البشر. فإن من لا تعلم حقيقة ذاته وماهيته، كيف تعرف كيفية نعوته وصفاته؟ ولا يقدح ذلك في الإيمان بها، ومعرفة معانيها. فالكيفية وراء ذلك، كما أنا نعرف معاني ما أخبر الله به من حقائق ما في اليوم الآخر. ولا نعرف حقيقة كيفيته، مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق. فَعَجْزُنَا عن معرفة كيفية الخالق وصفاته أعظم وأعظم.

فكيف يطمع العقل المخلوق المحصور المحدود في معرفة كيفية من له الكمال كله، والجمال كله، والعلم كله، والقدرة كلها، والكبرياء كلها؟ من لو كُشِف الحجاب عن وجهه لأحرقت سبحاته السموات والأرض وما فيها وما بينها. وما وراء ذلك؟ الذي يقبض سمواته بيده. فتغيب كما تغيب الخردلة في كف أحدنا. الذي نسبة علوم الخلائق كلها إلى علمه أقل من نسبة نَقْرَة عصفور من بحار العلم الذي لو أن البحر ــ يُمِدُّهُ من بعده سبعة أبحر ــ مداد واشجار الأرض ــ من حين خلقت إلى قيام الساعة ــ لفني المداد وفنيت الأقلام، ولم تَنْفدْ كلماته. الذي لو أن الخلق من أول الدنيا إلى آخرها ــ إنسهم وجنهم، وناطقهم وأعجمهم ــ جُعلوا صفاً واحداً: ما أحاطوا به سبحانه. الذي يضع السموات على إصبع من أصابعه، والأرض على إصبع، والجبال على إصبع، والأشجار على إصبع. ثم يَهُزُّهُن. ثم يقول: أنا الملك.

فقاتل الله الجهمية والمعطلة! أين التشبيه هٰهنا؟ وأين التمثيل؟ لقد

اضمحل هٰهنا كل موجود سواه. فضلا عن أن يكون له ما يماثله في ذلك الكمال، و يشابهه فيه. فسبحان من حجب عقول هؤلاء عن معرفته، وولاَّها ما تولَّت من وقوفها مع الألفاظ التي لا حرمة لها، والمعاني التي لا حقائق لها.

ولما فهمت هذه الطائفة من الصفات الإلٰهية ما تفهمه من صفات المخلوقين. فرَّتْ إلى إنكار حقائقها. وابتغاء تحريفها، وَسَمَّتْهُ تأويلاً. فشبهت أولا. وعطلت ثانياً. وأساءت الظن بربها وبكتابه وبنبيه وبأتباعه.

أما إساءة الظن بالرب: فإنها عطلت صفات كماله. ونسبته إلى أنه أنزل كتاباً مشتملا على ما ظاهره كفر وباطل، وأن ظاهره وحقائقه غير مرادة.

وأما إساءة ظنها بالرسول: فلأنه تكلم بذلك وقرره وأكده. ولم يبين للأمة أن الحق في خلافه وتأويله.

وأما إساءة ظنها بأتباعه: فبنسبتهم لهم إلى التشبيه والتمثيل، والجهل والحشو، وهم عند أتباعه أجهل من أن يكفروهم، إلا من عاند الرسول، وقصد نفي ما جاء به. والقوم عندهم في خفارة جهلهم[1]. قد حجبت قلوبهم عن معرفة الله، وإثبات حقائق أسمائه. وأوصاف كماله.

قال «**الدرجة الثانية:** معرفة الذات. مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات. وهي تثبت بعلم الجمع. وتصفو في ميدان الفناء. وتستكمل بعلم البقاء. وتشارف عين الجمع».

نشرح كلامه ومراده أولا. ثم نبين ما له وعليه فيه.

فكانت هذه الدرجة عنده أرفع مما قبلها: لأن التي قبلها نظر في الصفات. وهذه متعلقة بالذات الجامعة للصفات. وإن كانت الذات لا تخلو عن الصفات. فهي قائمة بها. ولا نقول: إن صفاتها عينها ولا غيرها. لما في لفظ

(١) وهل للجهل خفارة إلا من جنود الشيطان؟.

«الغير» من الاجمال والاشتباه. فإن الغيرين قد يراد بهما ما جاز افتراقهما ذاتاً أو زماناً، أو مكاناً، وعلى هذا: فليست الصفات مغايرة للذات. وقد يراد بالغيرين: ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر: فيفترقان في الوجود الذهني، لا في الوجود الخارجي. فالصفات غير الذات بهذا الاعتبار. لأنه قد يقع الشعور بالذات حال ما يغفل عن صفاتها. فتتجرد عن صفاتها في شعور العبد. لا في نفس الأمر.

وقوله «مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات» التفريق بين الصفات والذات في الوجود مستحيل. وهو ممكن في الشهود بأن يشهد الصفة وَيَذْهَلْ عن شهود الموصوف، أو يشهد الموصوف و يذهل عن شهود الصفة. فتجريد الذات أو الصفات: إنما يمكن في الذهن. فالمعرفة في هذه الدرجة: تعلقت بالذات والصفات جيعاً. فلم يفرق العلم والشهود بينهما. ولا ريب أن ذلك أكمل من شهود مجرد الصفة، أو مجرد الذات.

ولا يريد الشيخ أنك تسقط التفريق بين الذات والصفات في الخارج والعلم. بحيث تكون الصفات هي نفس الذات. فهذا لا يقوله الشيخ، وإن كان كثير من أرباب الكلام يقولون: إن الصفات هي الذات. فليس مرادهم: أن الذات نفسها صفة. فهذا لا يقوله عاقل. وإنما مرادهم: أن صفاتها ليست شيئاً غيرها. فإن أراد هؤلاء أن مفهوم الذات: فهذا مكابرة. وإن أرادوا أنه ليس هٰهنا أشياء غير الذات انضمت إليها وقامت بها: فهذا حق.

والتحقيق: أن صفات الرب — جل جلاله — داخلة في مسمى اسمه. فليس اسمه «الله، والرب، والإله» أسماء لذات مجردة، لا صفة لها ألبتة. فإن هذه الذات المجردة وجودها مستحيل. وإنما يفرضها الذهن فرض الممتنعات. ثم يحكم عليها. واسم «الله» سبحانه «الرب، والإله» اسم لذات لها جميع صفات الكمال ونعوت الجلال. كالعلم، والقدرة، والحياة، والإرادة،

والكلام، والسمع والبصر، والبقاء، والقِدم، وسائر الكمال الذي يستحقه الله لذاته. فصفاته داخلة في مسمى اسمه. فتجريد الصفات عن الذات، والذات عن الصفات: فرض وخيال ذهني لا حقيقة له. وهو أمر اعتباري لا فائدة فيه. ولا يترتب عليه معرفة. ولا إيمان، ولا هو علم في نفسه. وبهذا أجاب السلف الجهمية لما استدلوا على خلق القرآن. بقوله تعالى: ﴿ الله خالقُ كلّ شيء ﴾[1] قالوا: والقرآن شيء.

فأجابهم السلف بأن القرآن كلامه، وكلامه من صفاته. وصفاته داخلة في مسمى اسمه ــ كعلمه وقدرته وحياته، وسمعه وبصره، ووجهه ويديه ــ فليس «الله» اسماً لذات لا نعت لها، ولا صفة، ولا فعل، ولا وجه، ولا يدين. ذلك إله معدوم مفروض في الأذهان. لا وجود له في الأعيان، كإله الجهمية. الذي فرضوه غير خارج عن العالم ولا داخل فيه، ولا متصل به ولا منفصل عنه، ولا محايث له ولا مباين. وكإله الفلاسفة الذي فرضوه وجوداً مطلقاً لا يتخصص بصفة ولا نعت، ولا له مشيئة ولا قدرة، ولا إرادة ولا كلام، وكإله الاتحادية الذي فرضوه وجوداً سارياً في الموجودات ظاهراً فيها. هو عين وجودها. وكإله النصارى الذي فرضوه قد اتخذ صاحبة وولداً. وتدرع بناسوت ولده. واتخذ منه حجاباً. فكل هذه الآلهة مما عملته أيدي أفكارها[2]. وإله العالمين الحق: هو الذي دعت إليه الرسل وعرفوه بأسمائه وصفاته وأفعاله فوق سمواته على عرشه، بائن من خلقه، موصوف بكل كمال، منزه عن كل نقص. لا مثال له. ولا شريك. ولا ظهير. ولا يشفع عنده أحد إلا بإذنه ﴿ هو الأولُ والآخرُ والظاهرُ والباطنُ وهوَ بكلِّ شيء عليم ﴾[3] غني بذاته عن كل ما سواه. وكل ما سواه فقير إليه بذاته.

---

(١) سورة الزمر الآية ٦٢.

(٢) الكفر ملة واحدة. ففي الواقع: ما يأله هؤلاء جميعاً إلا ما أوهمهم الشيطان.

(٣) سورة الحديد الآية ٣.

قوله «وهي تثبت بعلم الجمع، وتصفو في ميدان الفناء» يعني: أن هذه المعرفة الخاصة تثبت بعلم الجمع. ولم يقل «بحال الجمع، ولا بعينه، ولا مقامه» فإن علمه أولا: هو سبب ثبوتها. فإن هذه المعرفة لا تنال إلا بالعلم. فهو شرط فيها. وسيأتي الكلام ــ إن شاء الله تعالى ــ في «الجمع» عن قريب.

فإذا علم العبد انفراد الرب سبحانه بالأزل والبقاء والفعل، وعَجْزَ مَنْ سواه عن القدرة على إيجاد ذرة أو جزء من ذرة. وأنه لا وجود له من نفسه. فوجوده ليس له، ولا به ولا منه. وتوالي هذا العلم عن القلب: يسقط ذكر غيره سبحانه عن البال والذكر. كما سقط غناه وربوبيته وملكه وقدرته. فصار الرب سبحانه وحده: هو المعبود والمشهود والمذكور، كما كان وحده: هو الخالق المالك، الغني الموجود بنفسه أزلا وأبداً. وأما ما سواه: فوجوده ــ وتوابع وجوده ــ عارية ليست له. وكلما فَنِيَ العبد عن ذكر غيره وشهوده: صفت هذه المعرفة في قلبه. فلهذا قال «وتصفو في ميدان الفناء» استعار الشيخ للفناء «ميداناً» وأضافه إليه لاتساع مجاله. لأن صاحبه قد انقطع التفاته إلى ضيق الأغيار. وانجذبت روحه وقلبه إلى الواحد القهار. فهي تجول في ميدان أوسع من السماوات والأرض، بعد أن كانت مسجونة في سجون المخلوقات. فإذا استمر له عكوف قلبه على الحق سبحانه، ونظر قلبه كأنه يراه، ورؤية تفرده بالخلق والأمر، والنفع والضر، والعطاء والمنع ــ كملت وتمت في هذه الدرجة معرفته، واستكملت بهذا البقاء الذي أوصله إليه الفناء. وشارفت عين الجمع بعد علمه. فغاب العارف عن معرفته بمعروفه، وعن ذكره بمذكوره، وعن محبته وإردته بمراده ومحبوبه. فلذلك قال:

«ويستكمل بعلم البقاء. ويشارف عين الجمع».

ولهذه المعرفة ثلاثة أركان. أشار إليها الشيخ بقوله «إرسال الصفات على الشواهد. وإرسال الوسائط على المدارج. وإرسال العبارات على المعالم».

«شواهد الصفات» هي التي تشهد بها، وتدل عليها: من الكتاب والسنة، وشهادة العقل والفطرة وآثار الصنعة. فإذا تمكن العبد في التوحيد علم أن الحق سبحانه هو الذي علمه صفات نفسه بنفسه، لم يعرفها العبد من ذاته، ولا بغير تعريف الحق له، بما اجراه له سبحانه على قلبه من معرفة تلك الشواهد، والانتقال منها إلى المدلول عليه. فهو سبحانه الذي شهد لنفسه في الحقيقة. إذ تلك الشواهد مصدرها منه. فشهد لنفسه بنفسه. بما قاله وفعله وجعله شاهداً لمعرفته. فهو الأول والآخر. والعبد آلة محضة، ومنفعل ومحل لجريان الشواهد، وآثارها وأحكامها عليه. ليس له من الأمر شيء. فهذا معنى إرسال الصفات على الشواهد فإذا أرسلها عليها تبين له أن الحكم للصفات دون الشواهد، بل الشواهد هي آثار الصفات. فهذا وجه.

ووجه ثان أيضاً. وهو: أن الشواهد بوارق وتجليات تبدو للشاهد. فإذا أرسل الصفات على تلك الشواهد توارى حكم تلك البوارق والتجليات في الصفات. وكان الحكم للصفات. فحينئذ يترقى العبد إلى شهود الذات شهوداً علمياً عرفانياً كما تقدم.

قوله «وإرسال الوسائط على المدارج» «الوسائط» هي الأسباب المتوسطة بين الرب والعبد التي بها تظهر المعرفة وتوابعها. و«المدارج» هي المنازل والمقامات التي يترقى العبد فيها إلى المقصود. وقد تكون «المدارج» الطرق التي يسلكها إليه و يدرج فيها. فإرسال الوسائط التي من الرب على المدارج التي هي منازل السير وطرقه: توجب كون الحكم لها دون المدارج. فيغيب عن شهود المدارج بالوسائط، وقد غاب عن شهود الوسائط بالصفات. فيترقى حينئذ إلى شهود الذات.

وحقيقة الأمر: أن يعلم أن الرب سبحانه ما أطلعه على معرفته إلا بشواهد منه سبحانه، وبوسائط ليست من العبد. فهو قادر على قبض تلك الشواهد والوسائط، وعلى إجرائها على غيره. فإن الأمر كله له. وتلك الوسائط لا توجب

بنفسها شيئاً. قال الله تعالى لرسوله ﴿ولئن شئنا لنذهبنَّ بالذي أوحينا إليكَ. ثم لا تجد لك بهِ علينا وكيلا * إلاّ رحمةً مِنْ ربّكَ﴾[1] وقال للأمة على لسانه ﴿قل: أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم، وختم على قلوبكم من إلّه غير الله يأتيكم به؟﴾ [2] وقال تعالى: ﴿قلْ لو شاء اللهُ ما تلوتهُ عليكم ولا أدراكم بهِ﴾ [3] و يعلم العبد أن ما أخبر به الرب تعالى على لسان رسوله من شواهد معرفته، والإيمان به: هي معالم يهتدي بها عباده إليه. و يعرفون بها كماله وجلاله وعظمته. فإذا تيقنوا صدقه ولم يشكوا فيه. وتفطنوا لآثار أسمائه وصفاته في أنفسهم وفي سواهم: انضم شاهد العقل والفطرة إلى شاهد الوحي والشرع. فانتقلوا حينئذ من الخبر إلى العيان. فالعبارات معالم على الحقائق المطلوبة. والمعالم هي الأمارات التي يعلم بها المطلوب. فإذا أوصل العارف كل معنى مما تقدم ذكره على مقصوده، وصرف همته إلى مجريه وناصبه ومصدره: اجتمع همه عليه. وتمكن في معرفة الذات التي لها صفات الكمال، ونعوت الجلال.

ومقصوده: أن يبين في هذه الأركان الثلاثة حال صاحب معرفة الذات، وكيف تترتب الأشياء في نظره، و يترقى فيها إلى المقصود؟.

مثال ذلك: أن الشواهد أرسلته إلى الصفات بإرسالها عليها. فانتقل من مشاهدتها إلى مشاهدة الصفات. والوسائط التي كان يراها آية على المدارج انتقل. فانتقل منها إلى المدارج ولم يلقها. وإنما تعلق بما هي آية له. والعبارات التي كانت عنده ألفاظاً خارجة عن المعبر عنه: صارت أمارات توصله إلى الحقيقة المعبر عنها. فبهذه الأركان الثلاثة يصير بها من أهل معرفة الذات عنده.

---

(١) سورة الإسراء الآية (٨٦-٨٧).

(٢) سورة الأنعام الآية ٤٦.

(٣) سورة يونس الآية ١٦.

قوله «وهذه معرفة الخاصة التي تؤنس من أفق الحقيقة» أي تدرك وتحس من ناحية الحقيقة. و«الإيناس» الإدراك والإحساس. قال الله تعالى: ﴿فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم﴾[1] وقال موسى: ﴿إني آنست ناراً﴾[2] والمقصود: أن العارف إذا علق همه بأفق الحقيقة، وأعرض عن الأسباب والوسائط ــ لا إعراض جحود وإنكار، بل إعراض اشتغال، ونظر إلى عين المقصود ــ أوصله ذلك إلى معرفة الذات الجامعة لصفات الكمال. والله سبحانه وتعالى أعلم.

قال «الدرجة الثالثة: معرفة مستغرقة في محض التعريف. لا يوصل إليها الاستدلال. ولا يدل عليها شاهد. ولا تستحقها وسيلة. وهي على ثلاثة أركان: مشاهدة القرب. والصعود عن العلم. ومطالعة الجمع. وهي معرفة خاصة الخاصة».

إنما كانت هذه المعرفة عنده أرفع مما قبلها: لأن ما قبلها متعلقة بالوسائط والشواهد. متصلة إلى المطلوب. وهذه متعلقة بعين المقصود فقط. طاوية للوسائط والشواهد. فالوسائط صاعدة عنها إليه. وهي غالبة على حال العارف وشهوده. وقد استغرقت إدراكه لما هو فيه، بحيث غاب عن معرفته بمعروفه. وعن ذكره بمذكوره. وعن وجوده بموجوده.

فقوله «مستغرقة في محض التعريف».

«المعرفة» صفة العبد وفعله. و«التعريف» فعل الرب وتوفيقه. فاستغرقت صفة العبد في فعل الرب وتعريفه نفسه لعبده.

وقوله «لا يوصل إليها بالاستدلال» يريد: أن هذه المعرفة في الدرجة الثالثة

---

(١) سورة النساء الآية ٦.

(٢) سورة طه الآية ١٠.

وسورة النمل الآية ٧.

لا يوصل إليها بسبب. فإن الأسباب قد انطوت فيها. والوسائل قد انقطعت دونها. فلا يدل عليها شاهد غيرها. بل هي شاهد نفسها. فشاهدها وجودها. ودليلها نفسها. ولا تعجل بإنكار هذا. فالأمور الوجدانية كذلك. ودليلها نفسها. وشاهدها حقيقتها. فتصير هذه المعرفة للعارف كالأمور الوجدانية. كاللذة والفرح، والحب والخوف، وغيرها من الأمور التي لا يطلب من قامت به شاهداً عليها من سوى أنفسها.

ولعمر الله إن هذه درجة من المعرفة منيفة، ورتبة شريفة. تنقطع دونها أعناق مطايا السائرين. فلذلك لا يوصل إليها بالاستدلال. ولا يدل عليها شاهد. ولا تستحقها وسيلة. والأعمال والأحوال والمقامات كلها وسائل. وهي لا تستحق هذه الدرجة من المعرفة. وإنما هي فضلُ مَن الفضلُ كله بيده. وهو ذو الفضل العظيم. وكونَ الوسائل المذكورة لا تستحقها لا تمنع من القيام بها على أتم الوجوه، وبذل الجهد فيها، ومع ذلك فلا تستحقها الوسائل.

قوله «وهي على ثلاثة أركان: مشاهدة القرب. والصعود عن العلم. ومطالعة الجمع» إنما كانت هذه الثلاثة أركاناً لها: لأن صاحب هذه المعرفة قد وصل من القرب إلى مقام يليق به بحسب معرفته. فكلما كانت معرفته أتم: كان قربه أتم. فإن شهود الوسائط والوسائل حجاب عن عين القرب. وإلغاؤها وجحودها حجاب عن أصل الإيمان.

وأما صعوده عن العلم: فليس المراد به صعوده عن أحكامه. فإن ذلك سقوط ونزول إلى الحضيض الأدنى، لا صعود إلى المطلب الأعلى. وإنما المراد: أنه يصعد بأحكام العلم عن الوقوف معه، وتوسيطه بينه وبين المطلوب. فإن الوسائط قد طُوي بساطها في هذا الشهود والعرفان. أعني: بساط الوقوف معها والنظر إليها. فيدرك مشهوده ومعروفه به سبحانه، لا بالعلم والخبر. بل بالمشاهدة والعيان. وإن كان لم يصل إلى ذلك إلا بالعلم والخبر. لكنه قد صعد من العلم والخبر إلى المعلوم المخبر عنه.

وأما «مطالعة الجمع» فهي الغاية عند هذه الطائفة. ونحن لا ننكر ذلك، لكن أي جمع هو؟ هل هو جمع الوجود، كما يقوله الاتحادي؟ أم جمع الشهود، كما يقوله صاحب الفناء في توحيد الربوبية؟ أم هو جمع الإرادة كلها في مراد الرب تعالى الديني الأمري؟ فالشأن في هذا الجمع الذي مطالعته من أعلى أنواع المعرفة.

نعم ههنا جمع آخر. مطالعته هي كل المعرفة. وهو: جمع الأفعال في الصفات. وجمع الصفات في الذات. وجمع الأسماء في الذات والصفات والأفعال. فطالعة هذا الجمع: هي غاية المعرفة، وأعلى أنواعها. وهي ــ لعمر الله ــ معرفة خاصة الخاصة. والله المستعان. وبه التوفيق. ولا حول ولا قوة إلا بالله.

(باب الفناء)

قال صاحب المنازل «(باب الفناء) قال الله تعالى:﴿ كل من عليها فان. ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾[1]».

«الفناء» المذكور في الآية: ليس هو الفناء الذي تشير إليه الطائفة. فإن الفناء في الآية الهلاك والعدم. أخبر سبحانه: أن كل من على الأرض يعدم ويموت. ويبقى وجهه سبحانه. وهذا مثل قوله: ﴿ إنَّكَ ميتٌ وإنَّهم ميتون ﴾[2] ومثل قوله: ﴿ كلُّ نفسٍ ذائقة الموت ﴾[3] قال الكلبي ومقاتل: لما نزلت هذه الآية قال الملائكة: هلك أهل الأرض. فلما قال تعالى: ﴿ كلُّ شيءٍ هالك إلا وجهه ﴾[4] أيقنت الملائكة بالهلاك، قال الشعبي: إذا قرأت (كل من عليها فان) فلا تسكت حتى تقرأ (ويبقى وجه ربك ذو الجلال) وهذا من فقهه في القرآن وكمال علمه. إذ المقصود: الإخبار بفناء من عليها مع بقاء وجهه

(١) سورة الرحمن الآية (٢٦-٢٧).
(٢) سورة الزمر الآية ٣١.
(٣) سورة الأنبياء الآية ٣٥.
(٤) سورة القصص الآية ٨٨.

سبحانه. فإن الآية سيقت لتمدحه بالبقاء وحده. ومجرد فناء الخليقة ليس فيه مدحه. إنما المدح في بقائه بعد فناء خلقه. فهي نظير قوله: ﴿ كلُّ شيءٍ هالك إلا وجهه ﴾[1].

وأما «الفناء» الذي تترجم عنه الطائفة: فأمر غير هذا. ولكن وجد الإشارة بالآية: أن «الفناء» المشار إليه هو ذهاب القلب، وخروجه من هذا العالم وتعلقه بالعلي الكبير الذي له البقاء. فلا يدركه الفناء. ومن فني في محبته وطاعته وإرادة وجهه: أوصله هذا الفناء إلى منزلة البقاء. فالآية تشير إلى أن العبد حقيق أن لا يتعلق بمن هو فانٍ، و يذر من له البقاء. وهو ذو الجلال والإكرام. فكأنها تقول: إذا تعلقت بمن هو فانٍ: انقطع ذلك التعلق عند فنائه أحوج ما تكون إليه. وإذا تعلقت بمن هو باقٍ لا يفنى: لم ينقطع تعلقك ودام بدوامه.

والفناء الذي يترجم عليه: هو غاية التعلق ونهايته. فإنه انقطاع عما سوى الرب تعالى من كل وجه[2]. ولذلك قال:

«الفناء في هذا الباب: اضمحلال ما دون الحق علماً. ثم جحداً، ثم حقاً».

قلت «الفناء» ضد «البقاء» والباقي: إما باقٍ بنفسه من غير حاجة إلى من يبقيه، بل بقاؤه من لوازم نفسه. وهو الله تعالى وحده. وما سواه فبقاؤه ببقاء الرب. وليس له من نفسه بقاء. كما أنه ليس له من نفسه وجود. فإيجاده وإبقاؤه من ربه وخالقه. وإلا فهو ليس له من نفسه إلا العدم قبل إيجاده، والفناء بعد إيجاده.

---

(١) سورة القصص الآية ٨٨.

(٢) هذا المعنى لا تعبر عنه كلمة «الفناء» إلا بتكلف شديد يتنافى مع الأسلوب العربي وإنما تعبر هذه الكلمة بوضوح عما يقصده الصوفية من مذهبهم في وحدة الوجود.

وليس المعنى: أن نفسه وذاته اقتضت عدمه وفناءه. وإنما «الفناء» أنك إذا نظرت إلى ذاته ــ بقطع النظر عن إيجاد موجده له ــ كان معدوماً. وإذا نظرت إليه بعد وجوده ــ مع قطع النظر عن إبقاء موجده له ــ استحال بقاؤه. فإنه إنما يبقى بابقائه. كما أنه إنما يوجد بايجاده. فهذا معنى قولنا «إنه بنفسه معدوم وفان» فافهمه.

وقد اختلف الناس: هل إفناء الموجود وإعدامه بخلق عَرَض فيه يسمى الفناء والإعدام؟ أم بإمساك خلق البقاء له. إذ هو في كل وقت محتاج إلى أن يُخلق له بقاء يبقيه؟ وهي «مسألة الإعدام» المشهورة.

والتحقيق فيها: أن ذاته لا تقتضي الوجود. وهو معدوم بنفسه. فإذا قدّر الرب تعالى لوجوده أجلا ووقتاً انتهى وجوده عند حضور أجله. فرجع إلى أصله وهو العدم. نعم قد يقدّر له وقتاً ثم يمحو سبحانه ذلك الوقت. و يريد إعدامه قبل وقته. كما أنه سبحانه يمحو ما يشاء. و يريد استمرار وجوده بعد الوقت المقدر إلى أمد آخر. فإنه يمحو ما يشاء و يثبت. قال الله تعالى حاكياً عن نبيه نوح عليه السلام ﴿قال: يا قوم، إني لكم نذير مبين ه أن اعبدوا الله واتقوهُ وأطيعونِ ه يغفرْ لكم من ذنوبكم. و يؤخركم إلى أجلٍ مسمًى﴾[1] فإذا أراد الله سبحانه إبقاء الشيء: أبقاه إلى حين يشاء. وإذا أراد إفناءه: أعدمه بمشيئته. كما يوجده بمشيئته.

فإن قيل: متعلق المشيئة لا بد أن يكون أمراً وجودياً. فكيف يكون العدم متعلق المشيئة؟.

قيل: متعلق المشيئة أمران: إيجاد، وإعدام. وكلاهما ممكن. فقول القائل «لا بد أن يكون متعلق المشيئة أمراً وجودياً» دعوى باطلة. نعم العدم المحض لا تتعلق به المشيئة. وأما الإعدام: فهو أخص من العدم.

---

(١) سورة نوح الآية (٣-٤).

ولولا أنا في أمر أخص من هذا لبسطنا الكلام في هذه المسألة. وذكرنا أوهام الناس وأغلاطهم فيها.

وقوله «الفناء اسم لاضمحلال ما دون الحق علماً» يعني: يضمحل عن القلب والشهود علماً، وإن لم تكن ذاته فانية في الحال مضمحلة. فتغيب صور الموجودات في شهود العبد، بحيث تكون كأنها دخلت في العدم، كما كانت قبل أن توجد. و يبقى الحق تعالى ذو الجلال والإكرام وحده في قلب الشاهد، كما كان وحده قبل إيجاد العوالم.

قوله «علماً، ثم جحداً، ثم حقاً» هذه الثلاثة هي مراتب الاضمحلال إذا ورد على العبد على الترتيب. فإذا جاء وَهْلة واحدة لم يشهد شيئاً من ذلك. وإن كان قد يعرف ذلك إذا عاد إلى علمه وشهوده. فإن الرب سبحانه إذا رقى عبده بالتدريج نور باطنه وعقله بالعلم. فرأى أنه لا خالق سواه، ولا رب غيره. ولا يملك الضر والنفع والعطاء والمنع غيره. وأنه لا يستحق أن يعبد ــ بنهاية الخضوع والحب ــ سواه. وكل معبود سوى وجهه الكريم فباطل. فهذا توحيد العلم.

ثم إذا رقاه الحق سبحانه درجة أخرى فوق هذه: أشهده عَوْد المفعولات إلى أفعاله سبحانه. وعود أفعاله إلى أسمائه وصفاته. وقيام صفاته بذاته. فيضمحل شهود غيره من قلبه. وجحد أن يكون لسواه من نفسه شيء ألبتة. ولم يجحد السوى كما يجحده الملاحدة. فإن هذا الجحود عين الإلحاد.

ثم إذا رقاه درجة أخرى: أشهده قيام العوالم كلها ــ جواهرها وأعراضها، ذواتها وصفاتها ــ به وحده. أي بإقامته لها وإمساكه لها. فإنه سبحانه يمسك السماوات والأرض أن تزولا، ويمسك البحار أن تغيض أو تفيض على العالم. ويمسك السماء أن تقع على الأرض. ويمسك الطير في الهواء صافات و يقبضن. ويمسك القلوب الموقنة أن تزيغ عن الإيمان. ويمسك حياة الحيوان أن تفارقه إلى الأجل المحدود. ويمسك على الموجودات وجودها. ولولا ذلك لاضمحلت

وتلاشت. والكل قائم بأفعاله وصفاته التي هي من لوازم ذاته. فليس الوجود الحقيقي إلاّ له. أعني الوجود الذي هو مستغن فيه عن كل ما سواه، وكل ما سواه فقير إليه بالذات، لا قيام له بنفسه طرفة عين.

ولما كان للفناء مُبدأ وتوسط وغاية: أشار إلى مراتبه الثلاثة. فالمرتبة الأولى: فناء أهل العلم المتحققين به. والثانية: فناء أهل السلوك والإرادة. والثالثة: فناء أهل المعرفة، المستغرقين في شهود الحق سبحانه.

فأول الأمر: أن تفنى قوة علمه وشعوره بالمخلوقين في جنب علمه ومعرفته بالله وحقوقه. ثم يقوى ذلك حتى يعدهم كالأموات وكالعدم. ثم يقوى ذلك حتى يغيب عنهم، بحيث يُكَلَّم ولا يسمع. ويُمَرُّ به ولا يَرَى. وذلك أبلغ من حال السكر. ولكن لا تدوم له هذه الحال. ولا يمكن أن يعيش عليها.

(درجات المعرفة)

قال «وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: فناء المعرفة في المعروف. وهو الفناء علما. وفناء العيان في المعاين. وهو الفناء جحداً. وفناء الطلب في الوجود. وهو الفناء حقا».

هذا تفصيل ما أجمله أولا، ونبين ما أرادوا بالعلم، والجحد، والحق.

ففناء المعرفة في المعروف: هو غيبة العارف بمعروفه عن شعوره بمعرفته ومعانيها فيفنى به سبحانه عن وصفه هنا وما قام به. فإن المعرفة فعله ووصفه. فإذا استغرق في شهود المعروف فنى عن صفة نفسه وفعلها. ولما كانت المعرفة فوق العلم وأخص منه كان فناء المعرفة في المعروف مستلزماً لفناء العلم في المعرفة. فيفنى أولا في المعرفة ثم تفنى المعرفة في المعروف.

وأما الفناء العيان في المعاين: فالعيان فوق المعرفة. فإن المعرفة مرتبة فوق

العلم ودون العيان. فإذا انتقل من المعرفة إلى العيان فنى عيانه في معاينه، كما فنيت معرفته في معروفه.

وأما فناء الطلب في الوجود: فهو أن لا يبقى لصاحب هذا الفناء طلب. لأنه ظفر بالمطلوب المشاهد. وصار واجداً بعد أن كان طالباً. فكان إدراكه أولا علما. ثم قوى فصار معرفة. ثم قوى فصار عيانا. ثم تمكن فصار معرفة. ثم تمكن فصار وجوداً.

ولعلك أن تستنكر — أو تستبعد — هذه الألفاظ ومعانيها. فاسمع ضرب مثل يهون عليك ذلك، ويقربه منك: مثل ملك — عظيم السلطان، شديد السطوة، تام الهيبة، قوي البأس — استدعى رجلا من رعيته قد اشتد جرمه وعصيانه له. فحضر بين يديه. وغلب على ظنه إتلافه. فأحواله في حال حضوره مختلفة بالنسبة إلى ما يشاهده. فتارة يتذكر جرمه وسطوة السلطان وقدرته عليه. فيفكر فيما سيلقاه. وتارة تقهره الحال التي هو فيها. فلا يذكر ما كان منه ولا ما أحضر من أجله، لغلبة الخوف على قلبه ويأسه من الخلاص. ولكن عقله وذهنه معه. وتارة يغيب قلبه وذهنه بالكلية فلا يشعر أين هو؟ ولا من إلى جانبه، ولا بما يراد به، وربما جرى على لسانه في هذه الحال ما لا يريده. فهذا فناء الخوف.

ومثال ثان في فناء الحب: محب استغرقت محبته شخصاً في غاية الجمال والبهاء. وأكبر أمنيته الوصول إليه، ومحادثته ورؤيته. فبينا هو على حاله قد ملأ الحب قلبه. وقد استغرق فكره في محبوبه، وإذا به دخل عليه محبوبه بغتة على أحسن هيئة. فقابله قريباً منه. وليس دونه سواه. أفليس هذا حقيقا أن يفنى عن رؤية غيره بمشاهدته؟ وأن يفنى عن شهوده بمشهوده، بل وعن حبه بمحبوبه؟ فيملك عليه المحبوب سمعه وبصره وإرادته وإحساسه. ويغيب به عن ذاته وصفاته؟ وانظر إلى النسوة كيف قطعن أيديهن لما طلع عليهن يوسف.

وشاهدن ذلك الجمال. ولم يتقدم لهن من عشقه ومحبته ما تقدم لامرأة العزيز. فأفناهن شهود جماله عن حالهن حتى قطعن أيديهن(١).

وأما امرأة العزيز: فإنها ــ وإن كانت صاحبة المحبة ــ فإنها كانت قد ألفت رؤيته ومشاهدته. فلما خرج لم يتغير عليها حالها كما تغير على العواذل. فكان مقامها البقاء ومقامهن الفناء، وحصل لهن الفناء من وجهين:

أحدهما: ذهولهن عن الشعور بقطع ما في أيديهن حتى تخطاه القطع إلى الأ يدي.

الثاني: فناؤهن عن الإحساس بألم القطع. وهكذا الفناء بالخوف والفرح بالمحبوب يفني صاحبه عن شعوره وعن إحساسه بالكيفيات النفسانية.

هذا في مشاهدة مخلوق محدث له أشباه وأمثال. وله من يقاربه و يدانيه في الجمال. وإنما فاق بني جنسه في الحسن والجمال ببعض الصفات. وامتاز ببعض المعاني المخلوقة المصنوعة. فما الظن بمن له الجمال كله، والكمال كله، والإحسان والإجمال، ونسبة كل جمال في الوجود إلى جماله وجلاله أقل من نسبة سراج ضعيف إلى عين الشمس. ولما علم سبحانه أن قوى البشر لا تحتمل ــ في هذه الدار ــ رؤيته: احتجب عن عباده إلى يوم القيامة. فينشئهم نشأة يتمكنون بها من مشاهدة جماله ورؤية وجهه. وأنت ترى بعض آياته ومخلوقاته ومبدعاته: كيف يفنى فيها مشاهدها عن غيرها؟ ولكن هذا كله في المشاهدات العيانية، والورادات الوجدانية.

وأما المعارف الإلٰهية: فإن حالة «البقاء» فيها أكمل من حالة «الفناء» وهي حالة نبينا صلوات الله وسلامه عليه، وحال الكمل من أتباعه. ولهذا رأى

---

(١) كل هذا لا يزال الإستغراب، بل الإستنكار الشديد لكلمة «الفناء» والمراد منها. وامرأة العزيز كانت أشد النسوة تأثراً بجمال يوسف، لأنهن قطعن أيديهن، وهي قطعت ما هو أهم من الأيدي. فقد مزقت كل أستار العفاف، وتهتكت في حبه حتى خرجت به معلنة، ناشرة له في المجتمع. وقد سمى الله هذا شغفاً. ولم يسمه فناء. لأن هذا الكلام ليس عربياً.

ما رأى ليلة الإسراء وهو ثابت القلب، رابط الجأش، حاضر الإدراك. تام التميز. ولو رأى غيره بعض ذلك لما تمالك.

فإن قلت: ربما أفهم معنى فناء المعرفة في المعروف وفناء العيان في المعاين. فما معنى فناء الطلب في الوجود، حتى يكون هو الفناء حقا؟.

قلت: متى فهمت الأمرين اللذين قبله فهمت معناه. فإن الواجد لما ظفر بموجوده فنى طلبه له واضمحل. وهذا مشهود في الشاهد. فإنك ترى طالب أمر مهم. فإذا ظفرت يداه به وأدركه كيف يبرد طلبه. ويفنى في وجوده؟ لكن هذا محال في حق العارف. فإن طلبه لا يفارقه. بل إذا وجد اشتد طلبه. فلا يزال طالبا. فكلما كان أوجد كان أطلب. نعم الذي يفنى طلب حظه في طلب محبوبه وطلب مراضيه. وليس بعد هذا غاية. ولكن الذي يشير إليه القوم: أن العبد يصل في منزلة المحبة والمعرفة والاستغراق في المشاهدة إلى حالة تستولي فيها عليه أنواع القرب وآثار الصفات. بحيث يذهل لبه عن شعوره بطلبه وإرادته ومحبته.

وإيضاح ذلك: أن العبد إذا أقبل على ربه، وتفقد أحواله، وتمكن من شهود قيام ربه عليه. فإنه يكون في أول أمره: مكابداً وصابراً ومرابطاً. فإذا صبر وصابر ورابط — صبر في نفسه وصابر عدوه. ورابط على ثغر قلبه أن يدخل فيه خاطر لا يحبه وَلِيُّه الحق — ظهر حينئذ في قلبه نور من إقباله على ربه. فإذا قوى ذلك النور غَيَّبه عن وجوده الذهني. وسرى به في مطاوي الغيب. فحينئذ يصفو له إقباله على ربه. فإذا صفا له ذلك غاب عن وجوده العيني والذهني. فغاب بنور إقباله على ربه بوصول خالص الذكر وصافيه إلى قلبه، حيث خلا من كل شاغل من الوجود العيني والذهني. وصار واحداً لواحد. فيستولي نور المراقبة على أجزاء باطنه. فيمتلىء قلبه من نور التوجه، بحيث يغمر قلبه، ويستره عما سواه. ثم يسري ذلك النور من باطنه فيعم أجزاء ظاهره. فيتشابه الظاهر والباطن فيه. وحينئذ يفني العبد عما سواه. ويبقى بالمشهد الروحي الذاتي الموجب للمحبة الخاصة الملهبة للروح.

فنهم من يضعف لقلة الوارد. فلا يمكنه أن يتسع لغير ما باشر سره وقلبه من آثار الحب الخاص. ومنهم من يقوى و يتسع نظره. فيجد آثار الجلال والجمال المقدس في قلبه وروحه. ويجد العبودية والمحبة، والدعاء والافتقار، والتوكل والخوف والرجاء، وسائر الأعمال القلبية: قائمة بقلبه. لا تشغله عن مشهد الروح. ولا تستغرق مشهد الروح عنه. ويجد ملاحظته للأوامر والنواهي حاضراً في جِذر قلبه حيث نزلت الأمانة. فلا يشغله مشهد الروح المستغرق، ولا مشهد القلب عن ملاحظة مراضي الرب تعالى ومحابه، وحقه على عبده. ويجد ترك التدبير والاختيار وصحة التفويض موجوداً في محل نفسه. فيعامل الله سبحانه بذلك. بحيث لا تشغله مشاهدة الأولى عنه. و يقوم بملاحظة عقله لأسرار حكمة الله في خلقه وأمره. ولا يحجبه ذلك كله عن ملاحظة عبوديته. فيبقى مغمور الروح بملاحظة الفردانية وجلالها وكمالها وجمالها. قد استغرقته محبته والشوق إليه. معمور القلب بعبادات القلوب معمور القلب بملاحظة الحكمة ومعاني الخطاب. طاهر القلب عن سفساف الأخلاق، مع الله تعالى ومع الخلق. قد صار عبداً محضاً لربه بروحه وقلبه وعقله، ونفسه وبدنه وجوارحه. قد قام كلٌّ بما عليه من العبودية. بحيث لا تحجبه عبودية بعضه عن عبودية البعض الآخر. قد فنى عن نفسه وبقى بربه. كما قال أبو بكر الكتاني. جرت مسألة بمكة أيام الموسم في المحبة. فتكلم الشيوخ فيها. وكان الجنيد أصغرهم سناً. فقالوا له: هات ما عندك يا عراقي. فأطرق ساعة. ودمعت عيناه. ثم قال: عبد ذاهب عن نفسه. ومتصل بذكر ربه. قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه. أحرق قلبه أنوار هيبته. وصفا شربه من كأس وده. وانكشف له الجبار من أستار غيبه. فإن تكلم: فبالله. وإن نطق: فعن الله. وإن عمل: فبأمر الله. وإن سكن: فمع الله. فهو لله، وبالله، ومع الله.

فبكى الشيوخ. وقالوا: ما على هذا مزيد. جبرك الله يا تاج العارفين.

قال الشيخ «**الدرجة الثانية**: فناء شهود الطلب لإسقاطه. وفناء شهود العلم لإسقاطه. وفناء شهود العيان لإسقاطه».

إنما كانت هذه الدرجة من الفناء أعلى عنده مما قبلها: لأنها أبلغ في الفناء من جهة فناء أربابها عن فنائهم. فقد سقط عن قلوبهم ذكر أحوالهم ومقاماتهم لما هم فيه من الشغل بربهم.

وقوله «لإسقاطه» أي لإسقاط الشهود، لا إسقاط المشهود. فالطلب والعلم والعيان قائم. وقد سقط الشهود، لاستغراقه صاحبه في المطلوب المعاين.

قال «**الدرجة الثالثة:** الفناء عن شهود الفناء. وهو الفناء حقا. شائماً برق العين، راكباً بحر الجمع، سالكا سبيل البقاء».

الفرق بين الفناء في هذه الدرجة والتي قبلها: أنه في التي قبلها قد فنى عن شهود طلبه وعلمه وعيانه، مع شعوره بفنائه عن ذلك. وفي هذه الدرجة قد فنى عن ذلك كله. وفنى عن شهود فنائه. كما يقال: آخر من يموت ملك الموت.

وإنما كان هذا الفناء عنده هو الفناء حقاً: لأنه قد فنى فيه كل ما سوى الحق سبحانه. لأن صاحبه يشهد الفناء قد فنى. فلم يبق سوى الواحد القهار.

وقوله «شائماً برق العين» الشائم» الناظر من بعد. و«برق العين» نور الحقيقة. وقد تقدم التنبيه على استحالة تعلق هذا بالنور الخارجي. وإنما هو أنوار القرب والمراقبة والحضور مع الله.

وقوله «راكباً بحر الجمع» «الجمع» الذي يشيرون إليه: عبارة عن شخص البصيرة إلى مجرد مصدر المتفرقات كلها، كما سيأتي بيانه في بابه إن شاء الله تعالى. وركوب لجة هذا الجمع: هو فناؤه فيه.

قوله «سالكا سبيل البقاء» يعني: أن من فنى فقد تأهل للبقاء بالحق. وهذا البقاء هو بعد الفناء. فإنه إذا تحقق بالفناء رُفع له عَلَم الحقيقة. فشمر إليه سالكا في طريق البقاء. وهي القيام بالأوراد، وحفظ الواردات. فحينئذ يرجى له الوصول.

لم يرد في الكتاب، ولا في السنة، ولا في كلام الصحابة والتابعين: مدح

لفظ «الفناء» ولا ذمه، ولا استعملوا لفظه في هذا المعنى المشار إليه ألبتة، ولا ذكره مشايخ الطريق المتقدمون. ولا جعلوه غاية ولا مقاماً [١]. وقد كان القوم أحق بكل كمال. وأسبق إلى كل غاية محمودة. ونحن لا ننكر هذا اللفظ مطلقاً. ولا نقبله مطلقاً.

ولا بد فيه من التفصيل. وبيان صحيحه من معلوله. ووسيلته من غايته. فنقول ـــ وبالله التوفيق. وهو الفتاح العليم ـــ:

حقيقة «الفناء» المشار إليه: هو استهلاك الشيء في الوجود العلمي الذهني. وههنا تَقسَّمه أهل الاستقامة وأهل الزيغ والإلحاد. فزعم أهل الاتحاد ـــ القائلون بوحدة الوجود ـــ أن الفناء هو غاية الفناء عن وجود السوى. فلا يثبت للسوى وجود ألبتة. لا في الشهود ولا في العيان. بل يتحقق بشهود وحدة الوجود. فيعلم حينئذ: أن وجود جميع الموجودات هو عين وجود الحق، فما ثم وجودان. بل الموجود واحد. وحقيقة «الفناء» عندهم: أن يفنى عما لا حقيقة له. بل هو وهم وخيال. فيفني عما هو فانٍ في نفسه. لا وجود له. فيشهد فناء وجود كل ما سواه في وجوده. وهذا تعبير محض، وإلا ففي الحقيقة: ليس عند القوم «سوى» ولا «غير» وإنما السوى والغير في الوهم والخيال. فحول هذا الفناء يدندنون وعليه يحومون.

وأما أهل التوحيد والاستقامة: فيشيرون بالفناء إلى أمرين. أحدهما أرفع من الآخر.

الأمر الأول: الفناء في شهود الربوبية والقيومية. فيشهد تفرد الرب تعالى بالقيومية والتدبير، والخلق والرزق، والعطاء والمنع، والضر والنفع، وأن جميع الموجودات منفعلة لا فاعلة. وما له منها فعل فهو منفعل في فعله، محل محض لجريان

(١) بل هو مذكور في كلام القدماء قبل الإسلام بمئات السنين. يعرفه من قرأ فلسفة الهند والصين واليونان. ورحم الله الشيخ ابن القيم وغفر له. وما قول أبي يزيد البسطامي «سبحاني، وما في الجبة إلا الله» وأشباهه إلا على هذا الفناء.

أحكام الربوبية عليه. لا يملك شيئاً منها لنفسه ولا لغيره، فلا يملك ضراً ولا نفعاً. فإذا تحقق العبد بهذا المشهد: خمدت منه الخواطر والإرادات. نظراً إلى القيوم الذي بيده تدبير الأمور، وشخوصاً منه إلى مشيئته وحكمته فهو ناظر منه به إليه. فانٍ بشهوده عن شهود ما سواه. ومع هذا فهو ساع في طلب الوصول إليه. قائماً بالواجبات والنوافل.

الأمر الثاني: الفناء في مشهد الإلٰهية. وحقيقته «الفناء» عن إرادة ما سوى الله ومحبته، والإنابة إليه، والتوكل عليه، وخوفه ورجائه، فيفنى بحبه عن حب ما سواه، وبخوفه ورجائه عن خوف ما سواه ورجائه. وحقيقة هذا الفناء: إفراد الرب سبحانه بالمحبة، والخوف والرجاء، والتعظيم والإجلال. ونحن نشير إلى مبادىء ذلك وتوسطه وغايته. فنقول:

اعلم أن القلب إذا خلى من الاهتمام بالدنيا والتعلق بما فيها من مال، أو رياسة أو صورة. وتعلقَ بالآخرة، والاهتمام بها من تحصيل العُدَّة، والتأهب للقدوم على الله عز وجل: فذلك أول فتوحه، وتباشير فجره. فعند ذلك يتحرك قلبه لمعرفة ما يرضى به ربه منه. فيفعله ويتقرب به إليه. وما يسخطه منه، فيجتنبه. وهذا عنوان صدق إرادته. فإن كل من أيقن بلقاء الله، وأنه سائله عن كلمتين ــ يُسأل عنها الأولون والآخرون ــ ماذا كنتم تعبدون؟ وماذا أجبتم المرسلين؟ لا بد أن يتنبه لطلب معرفة معبوده، والطريق الموصلة إليه. فإذا تمكن في ذلك: فتح له باب الأنس بالخلوة والوحدة والأماكن الخالية التي تهدأ فيها الأصوات والحركات، فلا شيء أشوق إليه من ذلك. فإنها تجمع عليه قوى قلبه وإرادته. وتسد عليه الأبواب التي تفرق هَمَّه وتشت قلبه. فيأنس بها ويستوحش من الخلق.

ثم يفتح له باب حلاوة العبادة بحيث لا يكاد يشبع منها. ويجد فيها من اللذة والراحة أضعاف ما كان يجده في لذة اللهو واللعب، ونيل الشهوات. بحيث إنه إذا دخل في الصلاة ودَّ أن لا يخرج منها. ثم يفتح له باب حلاوة

استماع كلام الله. فلا يشبع منه. وإذا سمعه هدأ قلبه به كما يهدأ الصبي إذا أعطي ما هو شديد المحبة له. ثم يفتح له باب شهود عظمة الله المتكلم به وجلاله، وكماله نعوته وصفاته وحكمته، ومعاني خطابه، بحيث يستغرق قلبه في ذلك حتى يغيب فيه. ويحس بقلبه وقد دخل في عالم آخر غير ما الناس فيه.

ثم يفتح له باب الحياء من الله. وهو أول شواهد المعرفة، وهو نور يقع في القلب، يُريه ذلك النور: أنه واقف بين يدي ربه عز وجل. فيستحي منه في خلواته. وجلواته. ويرزق عند ذلك: دوام المراقبة للرقيب. ودوام التطلع إلى حضرة العلي الأعلى، حتى كأنه يراه ويشاهده فوق سمواته، مستويا على عرشه، ناظراً إلى خلقه، سامعاً لأصواتهم، مشاهداً لبواطنهم. فإذا استولى عليه هذا الشاهد غطى عليه كثيراً من الهموم بالدنيا وما فيها. فهو في وجود والناس في وجود آخر. هو في وجَود بين يدي ربه ووليه، ناظراً إليه بقلبه والناس في حجاب عالم الشهادة في الدنيا. فهو يراهم لا يرونه. ولا يرون منه إلا ما يناسب عالمهم ووجودهم.

ثم يفتح له باب الشعور بمشهد القيومية. فيرى سائر التقلبات الكونية وتصاريف الوجود بيده سبحانه وحده. فيشهده مالكَ الضر والنفع، والخلق والرزق، والإحياء والإماتة. فيتخذه وحده وكيلا. ويرضى به رباً ومدبراً وكافياً. وعند ذلك إذا وقع نظره على شيء من المخلوقات دله على خالقه وبارئه، وصفات كماله ونعوت جلاله. فلا يحجبه خلقه عنه سبحانه. بل يناديه كل من المخلوقات بلسان حاله: اسمع شهادتي لمن أحسن كل شيء خلقه. فأنا صنع الله الذي أتقن كل شيء.

فإذا استمر له ذلك فتح عليه باب القبض والبسط. فيقبض عليه حتى يجد ألم القبض لقوة وارده، ثم يقبض وعاءه بأنوار الوجود. فيفنى عن وجوده، وينمحي كما يمحو نور الشمس نور الكواكب. ويطوي الكون عن قلبه بحيث

لا يبقى فيه إلا الله الواحد القهار. وتفيض أنوار المعرفة والمعاملة والصدق والإخلاص والمحبة من قلبه، كما يفيض نور الشمس عن جرمها. فيغرق حينئذ في الأنوار كما يغرق راكب البحر في البحر. وذلك إنما يكون في الرياضة والمجاهدة، وزوال أحكام الطبيعة، وطول الوقوف في الباب.

وهذا هو من علم اليقين، لا من عين اليقين، ولا من حق اليقين. إذ لا سبيل إليها في الدار. فإن عين اليقين: مشاهدة. وحق اليقين: مباشرة. نعم قد يكون حق اليقين: في هذه الدنيا بالنسبة إلى الوجود الذهني، وما يقوم بالقلوب فقط، ليس إلا. كما تقدم تقريره مراراً. ونحن لا تأخذنا في ذلك لومة لائم. وهم لا تأخذهم في كون ذلك في العيان لومة لائم. وهم عندنا صادقون ملبوس عليهم. ونحن عندهم محجوبون عن ذلك غير واصلين إليه.

فإن استمر على حاله واقفاً بباب مولاه، لا يلتفت عنه يميناً ولا شمالاً. ولا يجيب غير من يدعوه إليه. ويعلم أن الأمر وراء ذلك، وأنه لم يصل بعد. ومتى توهم أنه قد وصل: انقطع عنه المزيد ــ رجى أن يفتح له فتح آخر. هو فوق ما كان فيه. مستغرقاً قلبه في أنوار مشاهدة الجلال بعد ظهور أنوار الوجود الحق، ومحو وجوده هو، ولا يتوهم أن وجود صفاته وذاته تبطل. بل الذي يبطل: هو وجوده النفساني الطبعي. ويبقى له وجود قلبي روحاني ملكي. فيبقى قلبه سابحاً في بحر من أنوار آثار الجلال. فتنبع الأنوار من باطنه، كما ينبع الماء من العين، حتى يجد الملكوت الأعلى كأنه في باطنه وقلبه. ويجد قلبه عالياً على ذلك كله: صاعداً إلى من ليس فوقه شيء. ثم يرقيه الله سبحانه. فيشهده أنوار الإكرام بعد ما شهد أنوار الجلال. فيستغرق في نور من أنوار أشعة الجمال. وفي هذا المشهد يذوق المحبة الخاصة الملهبة للأرواح والقلوب. فيبقى القلب مأسوراً في يد حبيبه ووليه، ممتحناً بحبه. وإن شئت أن تفهم ذلك تقريباً، فانظر إليك وإلى غيرك ــ وقد امتحنت بصورة بديعة الجمال ظاهراً وباطناً ــ فلكت عليك قلبك وفكرك، وليلك ونهارك. فيحصل لك نار من المحبة. فتضرم في أحشائك يعزّ معها الاصطبار. وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

فياله من قلب ممتحن مغمور مستغرق بما ظهر له من أشعة أنوار الجمال الأحدي. والناس مفتونون ممتحنون بما يفنى من المال والصور والرياسة. معذبون بذلك قبل حصوله، وحال حصوله، وبعد حصوله. وأعلاهم مرتبة: من يكون مفتوناً بالحور العين، أو عاملاً على تمتعه في الجنة بالأكل والشرب واللباس والنكاح. وهذا المحب قد ترقى في درجات المحبة على أهل المقامات، ينظرون إليه في الجنة كما ينظرون إلى الكوكب الدري الغابر في الأفق لعلو درجته وقرب منزلته من حبيبه، ومعيته معه. فإن المرء مع من أحب. ولكل عمل جزاء. وجزاء المحبِ المحبةُ والوصول والاصطناع والقرب. فهذا هو الذي يصلح. وكفى بذلك شرفاً وفخراً في عاجل الدنيا. فما ظنك بمقاماتهم العالية عند مليك مقتدر؟ فكيف إذا رأيتهم في موقف القيامة، وقد أسمعهم المنادي «لينطلق كل قوم مع ما كانوا يعبدون» فيبقون في مكانهم ينتظرون معبودهم وحبيبهم الذي هو أحب شيء إليهم. حتى يأتيهم، فينظرون إليه و يتجلى لهم ضاحكاً.

والمقصود: أن هذا العبد لا يزال الله يرقيه طَبَقاً بعد طبق، ومنزلاً بعد منزل، إلى أن يوصله إليه. ويمكن له بين يديه، أو يموت في الطريق. فيقع أجره على الله. فالسعيد كل السعيد، والموفق كل الموفق: من لم يلتفت عن ربه تبارك وتعالى يميناً ولا شمالاً. ولا اتخذ سواه رباً ولا وكيلاً. ولا حبيباً ولا مدبراً. ولا حكماً ولا ناصراً ولا رازقاً.

وجميع ما تقدم من مراتب الوصول: إنما هي شواهد وأمثلة إذا تجلت له الحقائق في الغيب ــ بحسب استعداده ولطفه ورقته من حيث لا يراها ــ ظهر من تجليها شاهد في قلبه. وذلك الشاهد دال عليها ليس هو عينها. فإن نور الجلال في القلب ليس هو نور ذي الجلال في الخارج. فإن ذلك لا تقوم له السماوات والأرض. ولو ظهر للوجود لتدكدك. لكنه شاهد دال على ذلك، كما أن المثل الأعلى شاهد دال على الذات. والحق وراء ذلك كله، منزه عن

حلول واتحاد، وممازجة لخلقه. وإنما تلك رقائق وشواهد تقوم بقلب العارف. تدل على قرب الالطاف منه في عالم الغيب حيث يراها. وإذا فنى فانما يفنى بحال نفسه لا بالله ولا فيه، وإذا بقي فإنما يبقى بحاله هو ووصفه. لا ببقاء ربه وصفاته. ولا يبقى بالله إلا الله، ومع ذلك: فالوصول حق. يجد الواصل آثار تجلي الصفات في قلبه. وآثار تجلي الحق في قلبه. ويوقف القلب فوق الأكوان كلها بين يدي الرب تعالى. وهو على عرشه. ومن هناك يكشف بآثار الجلال والاكرام. فيجد العرش والكرسي تحت مشهد قلبه حكماً. وليس الذي يجده تحت قلبه حقيقة: العرش والكرسي. بل شاهد ومثال علمي، يدل على قرب قلبه من ربه، وقرب ربه من قلبه. وبين الذوقين تفاوت. فإذا قرب الرب تعالى من قلب عبده بقيت الأكوان كلها تحت مشهد قلبه. وحينئذ يطلع في أفقه شمس التوحيد. فينقشع بها ضباب وجوده ويضمحل ويتلاشى. وذاته وحقيقته موجودة بائنة عن ربه. وربه بائن عنه. فحينئذ يغيب العبد عن نفسه ويفنى. وفي الحقيقة هو باق. غير فان. ولكنه ليس في سره غير الله. قد فنى فيه عن كل ما سواه.

نعم قد يتفق له في هذه الحالة: أن لا يجد شيئاً غير الله. فذلك لاستغراق قلبه في مشهوده وموجوده. ولو كان ذلك في نفس الأمر: لكان العبد في هذه الحال خالقاً بارئاً مصوراً أزلياً أبدياً.

فعليك بهذا الفرقان. واحذر فريقين هما أعدى عدو لهذا الشأن: فريق الجهمية المعطلة، التي ليس عندها فوق العرش إلا العدم المحض. فشمّ رائحة هذا المقام من أبعد الأمكنة حرام عليها. وفريق أهل الاتحاد القائلين بوحدة الوجود وأن العبد ينتهي في هذا السفر إلى أن يشهد وجوده هو عين وجود الحق جل جلاله. وعيشك بجهلك خير من معرفة هاتين الطائفتين. وانقطاعك مع الشهوات خيرك معها. والله المستعان وعليه التكلان.

(باب البقاء)

قال الشيخ «(باب البقاء) قال الله عز وجل ﴿والله خيرٌ وأبقى﴾[1]».

«البقاء» الذي يشير إليه القوم: هو صفة العبد ومقامه. و«البقاء» في الآية: هو بقاء الرب، ودوام وجوده. وإنما ذكره مؤمنو السحرة في هذا المكان. لأن عدو الله فرعون توعدهم على الإيمان بإتلاف حياتهم، وإفناء ذواتهم، فقالوا له: وإن فعلت ذلك. فالذي آمنا به وانتقلنا من عبوديتك إلى عبوديته، ومن طلبِ رضاك والمنزلةِ عندك إلى طلب رضاه والمنزلة عنده ــ خير منك وأدوم. وعذابك ونعيمك ينقطع ويفرغ، وعذابه هو ونعيمه وكرامته لا تنقطع ولا تبيد. فكيف نؤثر المنقطع الفاني الأدنى، على الباقي المستمر الأعلى؟.

ولكن وجه الإشارة بالآية: أن الوسائل والتعلقات والمحبة والإرادة تابعة لغاياتها ومحبوبها ومرادها. فمن كانت غاية محبته وإرادته منقطعة: انقطع تعلقه عند انقطاعها. وذهب عمله وسعيه واضمحل. ومن كان مطلوبه وغايته باقياً دائماً لا زوال له ولا فناء، ولا يضمحل ولا يتلاشى: دام تعلقه ونعيمه به بدوامه. فالوسائل تابعة للغايات. والتعلقات تابعة لمتعلقاتها. والمحبة تابعة للمحبوب. فليس المحبوب الذي يتلاشى ويضمحل ويفنى كالمحبوب الذي كل شيء هالك إلا وجهه فالمحب باق ببقاء محبوبه. يشرف بشرفه. ويعظم خطره بحسب محبوبه. ويستغني بغناه. ويقوى بقوته. ويعز بعزه. ويعظم شأنه في النفوس بخدمته وإرادته ومحبته. تالله لولا حجاب الغفلة والعوائد والهوى والمخالفات لذاق القلب أعظم الألم بتعلقه بغير الحبيب الأول. ولذاق أعظم اللذة والسرور بتعلقه به. فالله المستعان.

قال الشيخ «البقاء: اسم لما بقي قائماً بعد فناء الشواهد وسقوطها».

---

(١) سورة طه الآية ٧٣.

له في هذه العبارة تسامح. وأرباب هذا الشأن همهم المعاني. فهم يسامحون في العبارات ما لا يسامح فيه غيرهم.

فالبقاء: هو الدوام واستمرار الوجود. وهو نوعان: مقيد ومطلق. فالمقيد: البقاء إلى مدة. والمطلق: الدائم المستمر لا إلى غاية.

و«البقاء» أوضح من هذا الحد الذي ذكره. ولكن لما كان مراده «البقاء» الذي هو صفة العبد ومقامه، قال «هو اسم لما بقي بعد فناء الشواهد» وهذا عام في سائر أنواع ما بقي العبد متصفاً به بعد فناء الأدلة والآثار التي دلت على الحقيقة.

و«الشواهد» عنده هي الرسوم كلها. وربما يراد بها معالم الشهود. وهو الذي عناه فيما تقدم. فإذا جعلت الشواهد ههنا معالم الشهود، كان المعنى: أن المعالم توصل إلى الشهود. ويبقى الشهود قائماً بعد فناء معالمه.

وحقيقة الأمر: أن الحق سبحانه يفنيهم عما سواه ويبقيهم به. وما سواه هو المعالم والرسوم.

(درجات البقاء)

قال «وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: بقاء المعلوم بعد سقوط العلم عيناً لا علماً. وبقاء المشهود، بعد سقوط الشهود وجوداً لا نعتاً. وبقاء ما لم يزل حقاً بإسقاط ما لم يكن محواً».

قلت: أما «بقاء المعلوم بعد سقوط العلم» فقد يظهر في بادي الأمر امتناعه، إذ كونه معلوماً ــ مع سقوط العلم به ــ جمع بين النقيضين. وكأنه معلوم غير معلوم فإن «المعلوم» لا يكون معلوماً إلا بالعلم. فكيف يكون معلوماً مع سقوطه؟.

وجوابَ هذا، أن هنا أمرين:

أحدهما: وجود صورة المعلوم في قلب العالم، وإدراكه لها وشعوره بها.

والثاني: علمه بعلمه وشعوره. وهو أمر وراء حضور تلك الصورة. وهذا في سائر المدارك. فقد يرى الرائي الشيء ويسمعه ويشمه. ويغيب عن علمه وشعوره بصفة نفسه التي هي إدراكه. فيغيب بمدركه عن إدراكه، وبمعلومه عن علمه، وبمرئيه عن رؤيته. فإن قلت: أوضح لي هذا لينجلي فهمه.

فاعلم أن ههنا قوة مدركة له إذا تعلقت به صار معلوماً مدركاً. فتولد من بين هذين الأمر حالة ثالثة. تسمى «الشعور» و«العلم» و«الإدراك».

مثال ذلك: ما يدركه بحاسة الذوق والشم. فإنه لا بد من وجود المدرك المذوق المشموم. ولا بد من قوة في الآلة والمحل المخصوص، تقابل المدرك. وتتعلق به. فتتولد من بين الأمرين كيفية الشم والذوق، وكذلك في الملموس والمسموع والمرئي. فتمام الإدراك: أن يحيط علماً بهذه الأمور الثلاثة. فيشعر بالمدرك، وبالقوة المدركة، وبحالة الإدراك. فإذا استغرق القلب في شهوده المعلوم غاب به عن شهود القوة التي بها يعلم، وعن حالة العلم. ومثل هذا برجل أدرك بلمسه ما التذ به أعظم لذة حصلت له. فاستغرقته تلك اللذة عما سواها فأسقطت شعوره بها دون وجودها. ولهذا قال الشيخ «بقاء المعلوم بعد سقوط العلم عياناً لا علماً» فعياناً حال من «البقاء» لا من «السقوط» أي بقاؤه وجوداً لا نعتاً. فإنه في مرتبة العلم باق نعتاً ووصفاً. وفي هذه المرتبة باق وجوداً وعياناً لا علماً مجرداً.

وهذا وجه ثان في كلامه: أنه يبقى وجوده وعينه لا مجرد العلم به. فالعلم به لم يعدم. ولكن انتقل العبد من وجود العلم إلى وجود المعلوم.

وكذلك قوله — **الدرجة الثانية** — «وبقاء المشهود بعد سقوط الشهود وجوداً لا نعتاً» «الشهود» فوق «العلم» لأنه علم عيان. فينتقل من مجرد

الشهود إلى الوجود. فيبقى المشهود موجوداً له بعد أن كان مشهوداً. ومرتبة «الوجود» فوق مرتبة «الشهود» فإن الوجود حصول ذاتي والشهود حصول علمي. وإن كان فوق العلم.

قوله في **الدرجة الثالثة**: «وبقاء من لم يزل حقاً بإسقاط ما لم يكن محواً» أي يغلب على القلب سلطان الحقيقة، نور الجمع. حتى ينطمس من قلبه أثرُ المخلوقات كما ينطمس نور الكواكب بطلوع الشمس. ويبقى فيه تعظيم من لم يزل وذكره وحبه، والاشتغال به لا بغيره.

فالدرجة الأولى: بقاء في مرتبة العلم. والثانية: بقاء في مرتبة الشهود. والثالثة: بقاء في مرتبة الوجود. فهذا وجه.

ويمكن شرح كلامه على وجه آخر. وهو: أن المعلوم يسقط شهود العلم. فالعلم يسقط والمعلوم يثبت. فالعبد إذا بقي بعد الفناء: سقط علمه في مشهد عيانه بحيث تبقى مرتبة العلم عياناً. فيسقط العلم بالعيان، بحيث يصير عيناً لا علماً. فإذا نظرت إلى العلم باعتبار العين ــ وهي حضرة الجمع ــ سقط العلم. فإذا نظرت إليه باعتبار الفرق لم يسقط. فسقوطه في حضرة الجمع، وثبوته في مقام الفرق.

قوله «وبقاء المشهود بعد سقوط الشهود وجوداً» يعني: بقاء الحق الذي هو المشهود بعد سقوط الشهود الذي هو المخلوق: كان المشهود صفة المشاهد. والمشاهد وصفاته مخلوق. ومشهوده سبحانه غير مخلوق. كما أن علمه وذكره ومعرفته مخلوقة. والمعلوم المذكور المعروف سبحانه غير مخلوق. وإذا كان الموصوف قد فنى، وصفاته تابعة له في الفناء. فيفنى شهوده ويبقى مشهوده.

قوله «وجوداً لا نعتاً» أي سقط وجود شهوده لا نعته والإخبار عنه.

قوله «وبقاء ما لم يزل حقاً بإسقاط ما لم يكن محوا» يوضح المراد من الدرجتين اللتين قبلُ. ومعناه: بقاء الحق، وفناء المخلوق. والحق ــ سبحانه ــ

لم يزل باقياً. فلم يتجدد له البقاء. و«الفناء» المتعلق بالمخلوق فناؤهم في شهود المشاهد، ومحو رسومهم من قلبه بالكلية. لا فناؤهم في الخارج.

وحاصل ذلك: أن يفنى من قلبك إرادة السوى: وشهوده والالتفات إليه. ويبقى فيه إرادة الحق وحده، وشهوده والالتفات بالكلية إليه، والإقبال بجمعيتك عليه. فحول هذا يدندن العارفون. وإليه يشمر السالكون. وإن وسعوا له العبارات، وصرفوا إليه القول، والله أعلم.

(باب التحقيق)

قال «(باب التحقيق) قال الله تعالى: ﴿ أوَ لم تؤمن؟ قالَ: بلىٰ. ولكن ليطمئنَّ قلبي ﴾[1] التحقيق: تلخيص مصحوبك من الحق. ثم بالحق. ثم في الحق. وهذه أسماء درجاته الثلاث».

وجه تعلقه بإشارة الآية: أن إبراهيم — صلى الله عليه وسلم — طلب الانتقال من الإيمان بالعلم بإحياء الله الموتى إلى رؤية تحقيقه عيانا. فطلب — بعد حصول العلم الذهني — تحقيق الوجود الخارجي. فإن ذلك أبلغ في طمأنينة القلب. ولما كان بين «العلم» و«العيان» منزلة أخرى. قال النبي صلى الله عليه وسلم «نحن أحق بالشك من إبراهيم» إذ قال ﴿ ربِّ أرني كيف تُحيي الموتىٰ ﴾ وإبراهيم لم يَشُكَّ صلى الله عليه وسلم. ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يشك. ولكن أوقع اسم «الشك» على المرتبة العلمية باعتبار التفاوت الذي بينها وبين مرتبة العيان في الخارج، وباعتبار هذه المرتبة سمي العلم اليقيني — قبل مشاهدة معلومه — ظنا. قال تعالى: ﴿ الَّذين يظنونَ أنَّهم ملاقو ربّهم، وأنَّهم إليهِ راجعونَ ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ الَّذين يظنونَ أنَّهم ملاقوُ الله ﴾[3] وهذا الظن علم جازم. كما قال تعالى: ﴿ واعلموا أنكم مُلاقُوه ﴾[4]

---

(1) سورة البقرة الآية ٢٦٠.
(2) سورة البقرة الآية ٤٦.
(3) سورة البقرة الآية ٢٤٩.
(4) سورة البقرة الآية ٢٢٣.

لكن بين الخبر والعيان فرق. وفي المسند مرفوعاً «ليس الخبر كالعيان» ولهذا لما أخبر الله موسى: أنه قد فتن قومه، وأن السامري أضلهم: لم يحصل له من الغضب والكيفية وإلقاء الألواح ما حصل له عند مشاهدة ذلك.

إذا عرف هذا، فقوله «التحقيق: تلخيص مصحو بك من الحق» ههنا أربعة ألفاظ بتفسيرها يفهم مراده إن شاء الله:

أحدها: لفظ «التحقيق» وهو تفعيل. من حقق الشيء تحقيقاً، فهو مصدر فعله: حَقَّق الشيء، أي أثبته وخلصه من غيره.

الثانية: لفظ «التلخيص» ومعناه: تخليص الشيء من غيره. فخلصه ولخصه يشتركان لفظا ومعنى. وإن كان «التلخيص» أغلب على ما في الذهن و«التخليص» أغلب على ما في الخارج. فالتلخيص: تلخيص الشيء في الذهن. بحيث لا يدخل فيه غيره. والتخليص: إفراده في الخارج عن غيره.

الثالث «المصحوب» وهو ما يصحب الإنسان في قصده ومعرفته من معلوم ومراد.

الرابع «الحق» وهو الله سبحانه. وما كان موصلا إليه، مدنيا للعبد من رضاه.

إذا عرف هذا، فمصحوب العبد من الحق: هو معرفته ومحبته، وإرادة وجهه الكريم، وما يستعين به على الوصول إليه، وما هو محتاج إليه في سلوكه فـ«ـالتحقيق» هو تخليصه من المفسدات القاطعة عنه، الحائلة بين القلب وبين الموصل إليه. وتحصينه من المخالطات. وتخليصه من المشوشات. فإن تلك قواطع له عن مصحوبه الحق. وهي نوعان لا ثالث لهما: عوارض محبوبة، وعوارض مكروهة.

فصاحب مقام التحقيق: لا يقف مع العوارض المحبوبة. فإنها تقطعه عن مصحوبه ومحبوبه. ولا مع العوارض المكروهة. فإنها قواطع أيضاً. و يتغافل عنها

ما أمكنه. فإنها تمر بالمكاثرة والتغافل مراً سريعاً، لا يوسع دوائرها. فإنه كلما وسعها اتسعت، ووجدت مجالاً فسيحاً. فصالت فيه وجالت. ولو ضيقها ــ بالإعراض عنها والتغافل ــ لاضمحلت وتلاشت. فصاحب مقام التحقيق ينساها و يطمس آثارها. و يعلم أنها جاءت بحكم المقادير في دار المحن والآفات.

قال لي شيخ الإسلام ابن تيمية ــ رحمه الله ــ مرة: العوارض والمحن هي كالحر والبرد. فإذا علم العبد أنه لا بد منهما لم يغضب لورودهما. ولم يغتم لذلك ولم يحزن.

فإذا صبر العبد على هذه العوارض ولم ينقطع بها: رجى له أن يصل إلى مقام التحقيق. فيبقى مع مصحوبه الحق وحده. فتهذب نفسه. وتطمئن مع الله. وتنفطم عن عوائد السوء، حتى تغمر محبة الله قلبه وروحه. وتعود جوارحه متابعة للأوامر. فيحس قلبه حينئذ بأن معية الله معه وتوليه له. فيبقى في حركاته وسكناته بالله لا بنفسه. وترد على قلبه التعريفات الإلٰهية، وذلك إنما يكون في منزلة البقاء بعد الفناء، والظفر بالمحبة الخاصة. و يشهد الإلٰهية والقيومية والفردانية. فإن على هذه المشاهدة الثلاثة مدار المعرفة والوصول.

والمقصود: أن صاحب مقام «التحقيق» يعرف الحق، ويميز بينه و بين الباطل. فيمسك بالحق. و يلغي الباطل. فهذه مرتبة. ثم يتبين له: أن ذلك ليس به، بل الله وحده. فيبرأ حينئذ من حوله وقوته. و يعلم أن ذلك بالحق، ثم يتمكن في ذلك المقام. و يرسخ فيه قلبه. فيصير تحقيقه بالله وفي الله.

ففي الأول: يخلص له مطلوبه من غيره، و يتجرد له من سواه.

وفي الثاني: يخلص له إضافته إلى غيره، أون يكون سواه سبحانه.

وفي الثالث: تجرد له شهوده وقصوره، بحيث صارت في مطلوبه.

فالأول: سفر إلى الله. والثاني: سفر بالله. والثالث: سفر في الله.

وإن أشكل عليك معنى «السفر فيه» والفرق بينه وبين «السفر إليه» ففرق بين حال العابد الزاهد السائر إلى الله، الذي لم يفتح له في الأسماء والصفات والمعرفة الخاصة، وبين حال العارف الذي قد كشف له في معرفة الأسماء والصفات، والصفات والفقه فيها ما حجب عن غيره.

قوله «أما الدرجة الأولى: ــ وهي تخليص مصحوبك من الحق ــ: فأن لا يخالج علمك علمه» يعني: أنك كنت تنسب العلم إلى نفسك قبل وصولك إلى مقام «التحقيق» في حالة «التحقيق» تعود نسبته إلى معلمه ومعطيه الحق. ولعل هذا معنى قول الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. إذ جمعهم الرب تبارك وتعالى وقال: ﴿ ماذا أجبتم؟ قالوا: لاَ عِلْمَ لنا ﴾[1] قيل: قالوه تأدباً معه سبحانه. إذ ردوا العلم إليه. وقيل: معناه لا علم لنا بحقيقة الباطن. وإنما أجابنا من أجابنا ظاهراً والباطن غيب. وأنت علام الغيوب.

والتحقيق ــ إن شاء الله ــ أن علومهم تلاشت في علمه سبحانه واضمحلت. فصارت بالنسبة إليه كلا علم. فردوا العلم كله إلى وليه وأهله، ومن هو أولى به. فعلومهم وعلوم الخلائق جميعهم في جنب علمه تعالى كنقرة عصفور في بحر من بحار العالم. و«المخالجة» المنازعة.

قوله «وأما الدرجة الثانية: فأنْ لا ينازع شهودك شهوده» هذا قريب من المعنى الأول. والمعنى: أن الشهود الذي كنت تنسبه إلى نفسك قبل الفناء تصير بعدُ تنسبه إليه سبحانه، لا إليك.

قوله «الدرجة الثالثة: أن لا يناسم رسمك سبقه» «الرسم» عندهم: هو الشخص وهو محدث مخلوق. والرب تعالى هو القديم الخالق. فإذا تحقق العبد بالحقيقة: شهد الحق وحده منفرداً عن خلقه. فلم يناسم رسمه سبق الحق وأوليته. و«المناسمة» كالمشامة. يقال: ناسمه، أي شامه، فاستعار الشيخ

---

(١) سورة المائدة الآية ١٠٩.

اللفظة لأدنى المقاربة والملابسة. أي لا يداني رسمك سبقه، ولو بأدنى مناسمه. بل تشهد الحق وحده منفرداً عن كل ما سواه.

وهم يشيرون بذلك إلى أمر. وهو: أن الله سبحانه كان ولا شيء معه. وهو الآن على ما عليه كان. فأما اللفظ الأول، وهو «كان الله ولا شيء معه» فهذا قد روي في الصحيح في بعض ألفاظ حديث عمران بن حصين رضي الله عنه. وإن كان اللفظ الثابت «كان الله ولم يكن شيء قبله» وهو المطابق لقوله في الحديث الآخر الصحيح «أنت الأول فليس قبلك شيء» ولم يقل: فليس معك شيء.

وأما قوله «هو الآن على ما كان عليه» فزيادة في الحديث ليست منه. بل زادها بعض المتحذلقين. وهي باطلة قطعاً. فإن الله مع خلقه بالعلم والتدبير والقدرة. ومع أوليائه بالحفظ والكلاءة والنصر. وهم معه بالموافقة والمحبة. وصارت هذه اللفظة مَجناً وتُرْسا للملاحدة من الاتحادية. فقالوا: إنه لا وجود سوى وجوده أزلا وأبداً وحالا. فليس في الوجود إلا الله وحده. وكل ما تراه وتلمسه وتذوقه وتشمه وتباشره: فهو حقيقة الله. تعالى الله عن إفكهم علواً كبيراً.

وأما أهل التوحيد: فقد يطلقون هذه اللفظة، و يريدون بها لفظا صحيحا. هو أن الله سبحانه لم يزل منفرداً بنفسه عن خلقه، ليس مخالطا لهم، ولا حالاً فيهم، ولا ممازحاً لهم. بل هو بائن عنهم بذاته وصفاته.

وأما الشيخ وأرباب الفناء: فقد يعنون معنى آخر أخص من ذلك. وهو المشار إليه بقوله «لا يناسم رسمك سبقه» أي لا ترى أنك معه بل تراه وحده. ولهذا قال «فتسقط الشهادات. وتبطل العبارات. وتفنى الإشارات» يعني: أنك إذا لم تشهد معه غيره. وأسقطت الغير من الشهود، لا من الوجود، بخلاف ما يقول الملحد الاتحادي: إنك تسقط الغير شهوداً ووجوداً ــ سقطت الشهادات والعبارات والإشارات. لأنها صفات العبد المحدث المخلوق. والفناء يوجب إسقاطها.

والمعنى: أن الواصل إلى هذا المقام: لا يرى مع الحق سواه. فيمحو السوى في شهوده. وعند الملحد: يمحوه من الوجود. والله أعلم وهو الموفق.

(باب التلبيس)

قال «(باب التلبيس)» قال الله تعالى: ﴿ وللبسنا عليهم ما يلبسون ﴾[1]». ليته لم يستشهد بهذه الآية في هذا الباب. فإن الاستشهاد بها على مقصوده أبعد شاهد عليه، وأبطله شهادة. وليته لم يسم هذا الباب «بالتلبيس» واختار له اسماً أحسن منه موقعاً.

فأما الآية: فإن معناها غير ما عقد له الباب من كل وجه. فإن المشركين قالوا تعنتاً في كفرهم ﴿ لولا أنزل عليه ملك؟ ﴾[2] يعنون: مَلَكا نُشاهده ونراه. يشهد له و يصدقه. وإلا فالملك كان ينزل عليه الوحي من الله، فأجاب الله تعالى عن هذا: وبين الحكمة في عدم إنزال الملك على الوجه الذي اقترحوه: بأنه لو أنزل ملكا ــ كما اقترحوا ولم يؤمنوا و يصدقوه ــ لعوجلوا بالعذاب. كما جرت واستمرت به سنته تعالى مع الكفار في آيات الاقتراح، إذا جاءتهم ولم يؤمنوا بها. فقال: ﴿ ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر ثم لا يُنظرون ﴾ ثم بين سبحانه: أنه لو أنزل ملكا ــ كما اقترحوا ــ لما حصل به مقصودهم. لأنه إن أنزله في صورته لم يقدروا على التلقي عنه. إذ البشر لا يقدرون على مخاطبة الملك ومباشرته وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم ــ وهو أقوى الخلق ــ إذا نزل عليه الملك كُرِب لذلك، وأخذه البُرَحاء، وتَحَدَّر منه العرق في اليوم الشاتي. وإن جعله في صورة رجل: حصل لهم لبس: هل هو رجل، أم ملك؟ فقال تعالى: ﴿ ولو جعلناهُ ملكاً لجعلناهُ رجلاً وللبسنا عَليهم ﴾[3] في هذه الحال (ما

---

(١) سورة الانعام الآية ٩.

(٢) سورة الانعام الآية ٨.

(٣) سورة الانعام الآية ٩.

يلبسون) على أنفسهم حينئذ. فإنهم يقولون — إذا رأوا الملك في صورة الإنسان — هذا إنسان. وليس بملك. فهذا معنى الآية. فأين تجده مما عقد له الباب؟.

(تعريف التلبيس)

قال «التلبيس: تورية بشاهد معار عن موجود قائم» لما كانت «التورية» إظهار خلاف المراد، بأن يذكر شيئاً يوهم أنه مراده. وليس هو بمراده. بل ورّى بالمذكور عن المراد: فسر «التلبيس» بها. وفي الحديث «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد غزوة ورّى بغيرها» مثاله: أن يريد غزو خيبر فيقول للناس: كيف طريق نجد، وما بها من المياه؟ ونحو ذلك.

فههنا شيئآن: أمر ستر المورِّي الملبِّس، وأمر ستر ما ورَّى عنه. فأشار المصنف إلى الأمرين بقوله «تورية شاهد معار عن موجود قائم» فأما «التورية» فقد عرفتها، وأما «الشاهد» فهو الذي تورى به عن مرادك وتستشهد به. وأما «المعار» فهو الشاهد الذي استعير لغيره ليشهد له. فهو شاهد استعير لمشهود قائم. فالتورية: أن تذكر ما يحتمل معنيين، ومقصودك خلاف الذي يظهر منها، والتلبيس: يشبه التعمية والتخليط، ومنه قوله: ﴿ولا تلبسوا الحقّ بالباطلِ﴾[1] والله سبحانه وتعالى أعلم.

(التلبيس اسم لثلاثة معان)

قال الشيخ «وهو اسم لثلاثة معان. أولها: تلبيس الحق سبحانه بالكون على أهل التفرقة. وهو تعليقه الكوائن بالأسباب والأماكن والأحايين، وتعليقه المعارف بالوسائط، والقضايا بالحجج، والأحكام بالعلل، والانتقام بالجنايات، والمثوبة بالطاعات. وأخفى الرضى والسخط اللذين يوجبان الفصل والوصل. ويظهران الشقاوة والسعادة».

---

(١) سورة البقرة الآية ٣٢.

شيخ الإسلام حبيبنا. ولكن الحق أحب إلينا منه. وكان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يقول: عمله خير من علمه[1]. وصدق رحمه الله. فسيرته بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجهاد أهل البدع لا يشق له فيها غبار. وله المقامات المشهورة في نصرة الله ورسوله. وأبى الله أن يكسو ثوب العصمة لغير الصادق المصدوق الذي لا ينطق عن الهوى صلى الله عليه وسلم. وقد أخطأ في هذا الباب لفظاً ومعنى.

أما اللفظ: فتسميته فعل الله، الذي هو حق وصواب وحكمة ورحمة. وحكمه الذي هو عدل وإحسان، وأمره الذي هو دينه وشرعه «تلبيساً» فمعاذ الله. ثم معاذ الله من هذه التسمية. ومعاذ الله من الرضى بها، والإقرار عليها، والذب عنها، والانتصار لها. ونحن نشهد بالله أن هذا تلبيس على شيخ الإسلام. فالتلبيس وقع عليه. ولا نقول: وقع منه. ولكن صادق لبس عليه. ولعل متعصباً له يقول: أنتم لا تفهمون كلامه. فنحن نبين مراده على وجهه إن شاء الله. ثم نتبع ذلك بما له وعليه.

فقوله «أولها: تلبيس الحق بالكون على أهل التفرقة» و«الحق» ههنا المراد به الرب تعالى، و«الكون» اسم لكل ما سواه، و«أهل التفرقة» ضد أهل الجمع. وسيأتي معنى «الجمع» عنده بعد هذا إن شاء الله. فأهل التفرقة الذين لم يصلوا إلى مقام الجمع. فأهل التفرقة عنده: لبس عليهم الحق بالباطل. فإنهم لبس عليهم الحق بالكون وهو الباطل. وكل شيء ما خلا الله باطل. وأهل التفرقة عندهم: الذين غلب عليهم النظر إلى الأسباب حتى غفلوا عن المسبب، ووقفوا معها دونه[2]. و«التلبيس» فعل من أفعال الرب تعالى: وهو سبحانه يضل من يشاء ويهدي من يشاء. ولذلك استدل على هذا المعنى

---

(١) من هنا كانت البلايا والطوام: أن يكون العمل بلا علم، وأن يقام له وزن. فتكون البدعة وطاعة الشيطان واتباع الهوى ولا بد. فإن منبت ذلك الجاهلية الصوفية.

(٢) صريح اللفظ: أن أهل التفرقة: هم الذين يفرقون بين العبد والرب. وأهل الجمع: هم الذين يعتقدون الوحدة بين العبد والرب.

بالآية. وهي قوله تعالى: ﴿ وللبسنا عليهم ما يلبسون ﴾[1] ليعرفك أن هذا الفعل لا تمنع نسبته إلى الله كما لا تمنع نسبة الإضلال إليه.

ووجه هذا التلبيس: أنه ــ سبحانه ــ أضاف الأفعال الصادرة عن محض قدرته ومشيئته إلى أسباب وأزمنة وأمكنة. فَلَبَّسَ الحق سبحانه على أهل التفرقة حيث علق الكوائن ــ وهي الأفعال ــ بالأسباب. فنسبها أهل التفرقة إلى أسبابها. وعموا عن رؤية الحق سبحانه. ففي الحقيقة لا فعل إلا لله. وأهل التفرقة يجهلون ذلك. و يقولون: فعل فلان، وفعل الماء، وفعل الهواء، وفعلت النار. وكذلك تعليقه سبحانه المعارف بالوسائط. وهي الأدلة السمعية والعقلية والفطرية، وتعليقه المسموعات والمبصرات والملموسات بآلاتها وحواسها، من السمع والبصر والشم والذوق واللمس. وهو سبحانه الخالق لتلك الإدراكات مقارنة لهذه الحواس. وعندها، لا بها، ولا بقوى مودعة فيها. وهو سبحانه قادر على خلق هذه المعارف بغير هذه الوسائط. فحجب أهل التفرقة. فهذه الوسائط عن إله قادر سبحانه حقيقة، الذي لا فعل في الحقيقة إلا له. فكأنه لبس على أهل التفرقة ــ أي أضلهم ــ بشهودهم الأسباب، وغيبتهم بها عنه.

وكذلك القضايا ــ وهي الوقائع بين العباد ــ غلقها بالحجج الموجبة لها. فكل قضاء وحكم لا بد له من حجة يستند إليها. فيحجب صاحب التفرقة بتلك الحجة عن المصدر الأول الذي منه ابتداء كل شيء. و يقف مع الحجة. ولا ينظر إلى من حكم بها، وجعلها مظهراً لنفوذ حكمه وقضائه.

وكذلك تعليقه الأحكام بالعلل ــ وهي المعاني والمناسبات، والحكم والمصالح ــ التي من أجلها ثبتت الأحكام. وهو سبحانه واضع تلك المعاني، ومضيف الأحكام إليها. وإنما هي في الحقيقة مضافة إليه سبحانه.

وكذلك ترتيبه الانتقام على الجنايات، وربطه الثواب بالطاعات: كل

---

(١) سورة الأنعام الآية ٩.

ذلك مضاف إليه سبحانه وحده. لا إلى الجنايات. ولا إلى الطاعات. فإضافة ذلك إليها تلبيس على أهل التفرقة. وموضع التلبيس في ذلك كله: أن أهل التفرقة يظنون أنه لولا تلك الوسائط لما وجدت معرفة، ولا وقعت قضية. ولا كان حكم ولا ثواب، ولا عقاب ولا انتقام. وهذا تلبيس عليهم. فإن هذه الأمور إنما أوجبها محض مشيئة الله الذي ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن. فانطوى حكم تلك الوسائط والأسباب والعلل في بساط المشيئة الأزلية، واضمحلت في عين الحكم الأزلي. وصارت من جملة الكائنات التي هي منفعلة لا فاعلة. ومطيعة لا مطاعة، ومأمورة لا آمرة وخلق من خلقه، لا واسطة بينه وبين خلقه. فهي به لا بهم، ولهذا عاذ العارفون به منه وهربوا منه إليه. والتجأوا منه إليه. وفروا منه إليه. وتوكلوا به عليه. وخافوه بما منه لا من غيره. فشهدوا أوليته في كل شيء. وتفرده في الصنع وأنه ما ثَمَّ ما يوجب من الأشياء إلا مشيئته وحده. فشيئته هي السبب في الحقيقة وما يشاهد أو يعلم من الأسباب فمحلٌّ ومجرى لنفوذ المشيئة. لا أنه مؤثر وفاعل. فالوسائط لا بد أن تنتهي إلى أول، لامتناع التسلسل. ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم «فمن أعدى الأول؟» والله سبحانه قدر المقادير. وكتب الآثار والأعمال، والشقاء والسعادة، والثواب والعقاب. حيث لا واسطة هناك ولا سبب ولا علة. فأهل التفرقة وقفوا مع الوسائط، وأهل الجمع نفذ بصرهم من الوسائط والأسباب إلى من أقامها وربط بها أحكامها.

قوله «وأخفى الرضى والسخط اللذين هما موضع الوصل والفصل» يعني: أنه سبحانه أخفى عن عباده ما سبق لهم عنده من سخطه على من سَخِط عليه، ورضاه عمن رضي عنه، الموجبين لوصل من وصله، وقطع من قطعه.

ومراده: أن هذا مع السبب الصحيح في نفس الأمر. وهو رضاه وسخطه. وإنما لَبّس سبحانه على أهل التفرقة الأمر بما ذكره من الجنايات والطاعات، والعلل والحجج. ولا سبب في الحقيقة إلا رضاه وسخطه. وذلك لا علة له.

فالرضى: هو الذي أوجب المثوبة لا الطاعة. والسخط: هو الذي أوجب العقوبة لا المعصية. والمشيئة: هي التي أوجبت الحكم لا الوسائط. فأخفى الرب سبحانه ذلك عن خلقه. وأظهر لهم أسبابا أخر علقوا بها الأحكام. وذلك تلبيس من الحق عليهم. فأهل التفرقة وقفوا مع هذا التلبيس. وأهل الجمع صعدوا عنه وجاوزوه إلى مصدر الأشياء كلها، وموجدها بمشيئته فقط.

فبالغ الشيخ في ذلك حتى جعل الرضى والسخط يظهران السعادة والشقاوة. ولم يجعل الرضى والسخط مؤثرين فيها. وذلك لأن السعادة والشقاوة سبقت عنده سبقاً محضاً مستنداً إلى محض المشيئة لا علة لها. والرضى والسخط أظهرا ما سبق به التقدير من السعادة والشقاوة. فهذا أحسن ما يقال في شرح كلامه وتقريره. وحمله على أحسن الوجوه وأجلها.

وأما ما فيه من التوحيد وانتهاء الأمور إلى مشيئة الرب جل جلاله، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن: فذلك عقد نظام الايمان. ومع ذلك فلا يكفي وحده. إذ غايته: تحقيق توحيد الربوبية الذي لا ينكره عباد الأصنام. وإنما الشأن في أمر آخر وراء هذا. هذا بابه، والمدخل إليه، والدليل عليه. ومنه يُوصل إليه. وهو التوحيد الذي دعت إليه الرسل، ونزلت به الكتب، وعليه الثواب والعقاب. والشرائع كلها تفاصيله وحقوقه. وهو توحيد الإلٰهية والعبادة. وهو الذي لا سعادة للنفوس إلا بالقيام به ــ علماً وعملا، وحالا ــ وهو أن يكون الله وحده أحب إلى العبد من كل ما سواه. وأخوف عنده من كل ما سواه. وأرجى له من كل ما سواه. فيعبده بمعاني الحب والخوف والرجاء: بما يحبه هو ويرضاه. وهو ما شرعه على لسان رسوله، لا بما يريده العبد ويهواه. وتلخيص ذلك في كلمتين «إياك أريد بما تريد، فالأولى: توحيد وإخلاص. والثانية: اتباع للسنة وتحكيم للأمر.

والمقصود: أن ما أشار إليه في هذا الباب غايته تقرير توحيد الأفعال، وهو توحيد الربوبية[1].

---

(١) هذا إذا صح تأويلك له. وسترما كشف من وحدة الوجود الصارخة في كلامه.

وأما جعله ما نصبه من الأسباب في خلقه وأمره، وأحكامه، وثوابه، وعقابه تلبيساً. فتلبيس من النفس عليه. وليس ذلك ــ عند العارفين بالله ورسله وأسمائه وصفاته ــ من التلبيس في شيء. وإنما ذلك مظهر أسمائه وصفاته، وحكمته، ونعمته، وقدرته وعزته. إذ ظهور هذه الصفات والأسماء. تستلزم محال وتعلقات تتعلق بها. ويظهر فيها آثارها. وهذا أمر ضروري للصفات والأسماء. إذ العلم لا بد له من معلوم. وصفة الخالقية، والرازقية. تستلزم وجود مخلوق ومرزوق. وكذلك صفة الرحمة، والإحسان، والحلم، والعفو، والمغفرة، والتجاوز. تستلزم فكيف يكون تعليق الأحكام، والثواب، والعقاب بها تلبيساً؟ وهل ذلك محالّ تتعلق بها، ويظهر فيها آثارها. فالأسباب والوسائط. مظهر الخلق والأمر، إلا حكمة بالغة باهرة، وآيات ظاهرة، وشواهد ناطقة بربوبية منشئها. وكماله، وثبوت أسمائه وصفاته؟ فإن الكون ــ كما هو محل الخلق والأمر، ومظهر الأسماء والصفات ــ فهو بجميع ما فيه شواهد وأدلة وآيات. دعا الله سبحانه عباده إلى النظر فيها، والاستدلال بها على وجود الخالق[1]، والاعتبار بما تضمنته من الحِكَم والمصالح والمنافع على علمه وحكمته، ورحمته وإحسانه، وبما تضمنته من العقوبات على عدله. وأنه يغضب ويسخط، ويكره ويمقت. وبما تضمنته من المثوبات والإكرام على أنه يحب. ويرضى ويفرح. فالكون ــ بجملة ما فيه ــ آيات وشواهد وأدلة. لم يخلق الله منها شيئاً تلبيساً، ولا وسطه عبثاً. ولا خلقه سدى.

فالأسباب والوسائط والعلل محل ادّكار المتفكرين، واعتبار الناظرين، ومعارف المستدلين ﴿ إنَّ في ذلكَ لآياتٍ للمتَوَسِّمين ﴾[2] وكم في القرآن من الحث على النظر والاعتبار بها، والتفكر فيها. وذم من أعرض عنها. والإخبار

---

(١) قد حقق في مواضع من كتبه رحمه الله أن مظاهر الأسماء والصفات. دوال على استحقاقه وحده للعبادة.

(٢) سورة الحجر الآية ٧٥.

بأن النظر فيها والاستدلال: يوجب العلم والمعرفة بصدق رسله؟ فهو آيات كونية مشاهدة تصدق الآيات القرآنية؟!!.

فما علق بها آثارها سُدًى. ولا رتب عليها مقتضياتها وأحكامها باطلا. ولا جعل توسيطها تلبيساً ألبتة. بل ذلك موجب كماله وكمال نعوته وصفاته. وبها عرفت ربوبيته وإلهيته، وملكه وصفاته وأسماؤه.

هذا ولم يخلقها سبحانه عن حاجة منه إليها، ولا توقفاً لكماله المقدس عليها. فلم يتكثر بها من قلة. ولم يتعزز بها من ذلة. بل اقتضى كماله: أن يفعل ما يشاء، ويأمر ويتصرف ويدبر كما يشاء، وأن يحمد ويعرف، ويذكر ويعبد. ويعرف الخلق صفات كماله ونعوت جلاله. ولذلك خلق خلقاً يعصونه ويخالفون أمره، لتعرف ملائكته وأنبياؤه ورسله، وأولياؤه: كمال مغفرته، وعفوه، وحلمه وإمهاله. ثم أقبل بقلوب من شاء منهم إليه، فظهر كرمه في قبول توبته، وبره ولطفه في العود عليه بعد الإعراض عنه، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم «لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون ثم يستغفرون فيغفر لهم» فلمن كانت تكون مغفرته لو لم يخلق الأسباب التي يعفو عنها ويغفرها؟ والعبد الذي له يغفر؟ فخلق العبد المغفور له، وتقدير الذنب الذي يغفر. والتوبة التي يغفر بها: هو نفس مقتضى العزة والحكمة. وموجب الأسماء الحسنى، والصفات العلا — ليس من التلبيس في شيء. فتعليق الكوائن بالأسباب كتعليق الثواب والعقاب بالأسباب. ولهذا سوى صاحب المنازل بين الأمرين. وهو محض الحكمة وموجب الكمال الإلهيّ. ومقتضى الحمد التام، ومظهر صفة العزة، والقدرة والملك، والشرائع كلها — من أولها إلى آخرها — مبنية على تعليق الأحكام بالعلل، والقضايا بالحجج، والثواب بالطاعة، والعقوبات بالجرائم. فهل يقال: إن الشرائع كلها تلبيس. بأي معنى فسر التلبيس؟.

ولعمر الله. لقد كان في غنية عن هذا الباب، وعن هذه التسمية. ولقد أفسد الكتاب بذلك[1].

هذا ولا يجهل محل الرجل من العلم والسنة، وطريق السلوك، وآفته وعلله ولكن قصده تجريد توحيد الأفعال والربوبية قاده إلى ذلك. وانضم إليه اعتقاده أن الفناء في هذا التوحيد هو غاية السلوك، ونهاية العارفين. وساعده اعتقاد كثير من المنتسبين إلى السنة. الرادين على القدرية في الأسباب: أنها لا تأثير لها ألبتة. ولا فيها قوى، ولا يفعل الله شيئاً بشيء ولا شيئاً لشيء. فينكرون أن يكون في أفعاله باء سببية. أم لام تعليل. وما جاء من ذلك حملوا الباء فيه على باء المصاحبة، واللام فيه على لام العاقبة. وقالوا: يفعل الله الإحراق والإغراق والإزهاق عند ملاقاة النار، والماء والحديد، لا بها. ولا بقوى فيها. ولا فرق — في نفس الأمر — بين النار وبين الهواء والتراب والخشب. وانضم إلى ذلك أن العبد ليس بفاعل أصلا. وإنما هو منفعل محض. ومحل جريان تصاريف الأحكام عليه، وأن الفاعل فيه سواه، والمحرك له غيره. وإذا قيل: أنه فاعل أو متحرك. فهو تلبيس.

فهذه الأصول: أوجبت هذا التلبيس على نفاة الحِكَم والأسباب. وقابلهم آخرون. فزقوا لحومهم كل ممزق. وفروا أديمهم. وقالوا: عطلتم الشرائع، والثواب، والعقاب. وأبطلتم حقيقة الأمر والنهي. فإن مبنى ذلك على أن العباد فاعلون حقيقة. وأن أفعالهم منسوبة إليهم على الحقيقة. وأن قُدَرَهم وإرادتهم ودواعيهم مؤثرة في أفعالهم، وأفعالهم واقعة بحسب دواعيهم وإرادتهم. على ذلك قامت الشرائع والنبوات، والثواب، والعقاب، والحدود، والزواجر. فطرة الله التي فطر الناس عليها والحيوان، وسويتم بين ما فرق الله بينه. فإن الله سبحانه ما سَوَّى بين حركة المختار وحركة من تحرك قَسْراً بغير إرادة أبداً، ولا سَوَّى بين

---

(١) ومتى صلح؟ وكيف — مع هذا — وأين يكون محله من الكتاب والسنة؟ إن كان في رده على الجهمية. ففي منازله أعظم ترويج لما هو شر من قول الجهمية.

حركات الأشجار، وحركات بني آدم. ولا جعل الله سبحانه أفعال عباده وطاعتهم ومَعاصيهم أفعالا له. بل نسبها إليهم حقيقة. وأخبر: أنه هو الذي جعلهم فاعلين. كما قال تعالى: ﴿ وجعلناهم أئمةً يهدونَ بأمرِنَا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون ﴾(١) وقال: ﴿ وجعلناهم أئمةً يدعونَ إلى النَّارِ ﴾(٢)وقال سادات العارفين به ﴿ ربنا واجعلنا مُسلمينَ لكَ ﴾(٣) وقال إبراهيم خليله ﴿ ربِّ اجعلني مقيمَ الصَّلاة ﴾(٤) فهو الذي جعل العبد كذلك. والعبد هو الذي صلى وصام وأسلم. وهو الفاعل حقيقة. يجعل الله له فاعلاً. وهو السائر بتيسير الله له. كما قال تعالى: ﴿ هو الذي يسيِّركم في البر والبحر ﴾(٥)فهذا فعله. والسير فعلهم، والإقامة فعله. والقيام فعلهم. والإنطاق فعله. والنطق فعلهم. فكيف تُجعل نسبة الأفعال إلى محالها القائمة بها، وأسبابها المظهرة لها: تلبيساً؟.

ومعلوم: أن طَيَّ بساط الأسباب والعلل: تعطيل للأمر والنهي والشرائع والحِكم. وأما الوقوف مع الأسباب واعتقاد تأثيرها: فلا نعلم من أتباع الرسل من قال: إنها مستقلة بأنفسها، حتى يحتاج إلى نفي هذا المذهب. وإنما قالت طائفة من الناس ـــ وهم القدرية ـــ: إن أفعال الحيوان خاصة: غير مخلوقة لله، ولا واقعة بمشيئته. وهؤلاء هم الذين أطبق الصحابة والتابعون وأئمة الإسلام على دمهم وتبديعهم وتضليلهم. وبيَّن أئمةُ السنة: أنهم أشباه المجوس، وأنهم مخالفون العقول والفطر ونصوص الوحي. فالتلبيس في الحقيقة حصل لهؤلاء، ولمنكري الأسباب في القوى والطبائع والحكم. ولبس على الفريقين الحق بالباطل.

والحق ـــ الذي بعث به الله رسله، وأنزل به كتبه، وفطر عليه عباده، وأودعه في عقولهم ـــ: بين مذهب هؤلاء وهؤلاء. فالهدى بين الضلالتين. والاستقامة بين الانحرافين.

---

(١) سورة السجدة الآية ٢٤.
(٢) سورة القصص الآية ٤١.
(٣) سورة البقرة الآية ١٢٨.
(٤) سورة ابراهيم الآية ٤٠.
(٥) سورة يونس الآية ٢٢.

والمقصود: أن القرآن ـــ بل سائر كتب الله ـــ تضمنت تعليق الكوائن بالأسباب والأماكن والأحايين، وتعليق المعارف بالوسائط، والقضايا بالحجج والأحكام بالعلل، والانتقام بالجنايات، والمثوبات بالطاعات. فإن كان هذا تلبيساً عاد الوحي والشرع والكتب الإلٰهية تلبيسا.

نعم. التلبيس على من ظن أن ذلك التعليق على وجه الاستقلال. بقطع النظر عن مسبب الأسباب، وناصب الحكم والعلل. فإن كان مراده: أنه لبس الأمر على هؤلاء، فلم يهتدوا إلى الصواب. فأبعد الله من ينتصر لهم، ويذب عنهم. فإنهم أضل من الأنعام. وإن كان المراد: من أثبت الأسباب والحكم والعلل، وعلق بها ما علقه الله بها من الحكم والشرع، وأنزلها بالمحل الذي أنزلها الله به، ووضعها حيث وضعها ـــ فقد لبس عليه. فنحن ندين الله بذلك. وإن سمي تلبيسا. كما ندين بإثبات القدر، وإن سمي جبراً. وندين بإثبات الصفات وحقائق الأسماء، وإن سُمي تجسيما. وندين بإثبات علو الله على عرشه فوق سماواته، وإن سمي تحيزاً أو جهة. وندين بإثبات وجهه الأعلى، ويديه المبسوطتين، وإن سُمي تركيباً. وندين بحب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن سمي نصْبا. وندين بأنه مكلم متكلم حقيقة كلاماً يسمعه من خاطبه. وأنه يُرَى بالأبصار عياناً حقيقة يوم لقائه. وإن سمي ذلك تشبيها.

ويالله العجب! أليست الكوائن كلها متعلقة بالأسباب؟ أو ليس الرب تعالى ـــ كلَّ وقت ـــ يسوق المقادير إلى المواقيت التي وَقَّتها لها، ويظهرها بأسبابها التي سبَّبها لها. ويخصها بمحالها من الأعيان والأمكنة والأزمنة التي عينها لها؟ أو ليس قد قدر الله المقادير. وسبب الأسباب التي تظهر بها. ووقت المواقيت التي تنتهي إليها، ونصب العلل التي توجد لأجلها. وجعل للأسباب أسباباً أخر تعارضها وتدافعها؟ فهذه تقتضي آثارها. وهذه تمنعها اقتضاءها، وتطلب ضد ما تطلبه تلك.

أو ليس قد رتب الخلق والأمر على ذلك، وجعله محل الامتحان والابتلاء

والعبودية؟ أو ليس عمارة الدارين ــ أعني الجنة والنار ــ بالأسباب والعلل والحكم؟ ولا حاجة بنا أن نقول: وهو الذي خلق الأسباب ونصب العلل. فإن ذكر هذا من باب بيان الواضحات التي لا يجهلها إلا أجهل خلق الله تعالى، وأقلهم نصيباً من الإيمان والمعرفة.

أو ليس القرآن ــ من أوله إلى آخره ــ قد علقت أخباره وقصصه عن الأنبياء وأممهم، وأوامره ونواهيه وزواجره، وثوابه وعقابه: بالأسباب، والحكم والعلل؟ وعلقت فيه المعارف بالوسائط، والقضايا بالحجج، والعقوبات والمثوبات بالجنايات والطاعات؟.

أو ليس ذلك مقتضى الرسالة، وموجب الملك الحق، والحكمة البالغة؟

نعم. مرجع ذلك كله إلى المشيئة الإلهية المقرونة بالحكمة والرحمة والعدل، والمصلحة والإحسان، ووضع الأشياء في مواضعها، وتنزيلها في منازلها. وهو سبحانه الذي جعل لها تلك المواضع والمنازل، والصفات والمقادير. فلا تلبيس هناك بوجه ما. وإنما التلبيس في إخراج الأسباب عن مواضعها وموضوعها وإلغائها. أو في إنزالها غير منزلتها. والغيبة بها عن مسببها وواضعها. وبالله التوفيق.

قال «**والتلبيس الثاني**: تلبيس أهل الغيرة على الأوقات بإخفائها. وعلى الكرامات بكتمانها».

إطلاق «التلبيس» على هذه الدرجة أولى من إطلاقه على الدرجة الأولى. فإن التلبيس في هذه الدرجة راجع إلى فعل العبد. وفي الأولى إلى فعل الرب. ولهذا لما كان تسمية الدرجة الأولى تلبيساً شنيعاً جداً. وطأ له بذكر قوله تعالى ﴿ وللبسنا عليهم ما يلبسون ﴾ أي لا تستوحش من إطلاق ذلك على الله. فإنه قد أطلقه على نفسه. وقد عرفت ما فيه.

والمقصود: أن العبد يقوي إخلاصه لله، وصدقه ومعاملته، حتى لا يحب أن

يطلع أحد من الخلق على حاله مع الله ومقامه معه. فهو يخفي أحواله غيرة عليها من أن تشوبها شائبة الأغيار. ويخفي أنفاسه خوفا عليها من المداخلة. وكان بعضهم إذا غلبه البكاء، وعجز عن دفعه قال: لا إله إلا الله. ما أمرَّ الزكام! فالصادق إذا غلب عليه الوجد والحال، وهاج من قلبه لواعج الشوق: أخلد إلى السكون ما أمكنه. فإن غلب: أظهر ألماً ووجعا، يستر به حاله مع الله. كما أظهر إبراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم لقومه أنه سقيم. حين أراد أن يفارقهم. و يرجع بذلك الوارد وتلك الحال إلى الآلهة الباطلة. فيجعلها جذاذاً[1].

فالصادقون يعلمون في كتمان المعاني، واجتناب الدعاوى. فظواهرهم ظواهر الناس. وقلوبهم مع الحق تعالى. لا تلتفت عنه يَمْنة ولا يَسْرة. فهم في واد، والناس في واد.

فقوله «تلبيس أهل الغيرة على الأوقات بإخفائها يعني: أنهم يغارون على الأوقات التي عمرت لهم بالله، وصفت لهم أن يظروها للناس. وإن اطلع غيرهم عليها من غير قصدهم لكشفها وإظهارها: لم يقدح ذلك في طريقهم فلا يفزعون إلى الجحد والإنكار، وشكاية الحال. بل يسعهم الإمساك عن الإظهار والجحد.

قوله «وعلى الكرامات بكتمانها» يعني: أنهم يغارون على كراماتهم أن يعلم بها الناس. فهم يخفونها أبداً غيرة عليها، إلا إذا كان في إظهارها مصلْحة راجحة: من حجة أو حاجة، فلا يظهرونها إلا لحجة على مبطل، أو حاجة تقتضي إظهارها.

قوله «والتلبيس بالمكاسب والأسباب. وتعليق الظواهر بالشواهد والمكاسب تلبيس على العيون الكليلة والعقول العليلة» يعني: أن «التلبيس» المذكور إنما

(١) وأين مقصد الخليل عليه السلام من مقصد هؤلاء؟.

يكون على العيون الكليلة: أي أهل الإحسان الضعيف، و«العقول العليلة» هي المنحرفة التي لا تدرك الحق لمرض بها.

قوله «مع تصحيح التحقيق عقداً وسلوكاً ومعاينة» يعني: أن هذه الطائفة يلبسون على أهل العيون الكليلة أحوالهم وكراماتهم بسترهم لها عنهم. مع كونهم قائمين بالتحقيق اعتقاداً وسلوكاً ومعاينة. فهم معتقدون للحق، سالكون الطريق الموصلة إلى المقصود، أهل مراقبة وشهود.

قوله «وهذه الطائفة: رحمة من الله على أهل التفرقة والأسباب في ملابستهم».

وإنما كانوا رحمة من الله عليهم من وجهين. أحدهما: أنهم ذاكرون الله بين الغافلين. وفي وسطهم يرحمهم الله بهم. فإنهم القوم لا يشقى بهم جليسهم. الثاني: أنهم لا يتركونهم في غفلاتهم. بل يقومون فيهم بالنصحية لهم، والأمر لهم بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة لهم إلى الله. فيرحمون بهم. و ينالون بهم سعادة الدنيا والآخرة. فهم يتصرفون مع الخلق بحكم العلم والشرع. وأحوالهم ومقاماتهم بينهم و بين الله خاصة.

قوله «**التلبيس الثالث**: تلبيس أهل التمكين على العالم، ترحماً عليهم بملابسة الأسباب، وتوسعاً على العالم، لا على أهل الإيمان. وهذه درجة الأنبياء. ثم هي للأئمة الربانيين، الصادرين عن وادي الجمع، المشيرين عن عينه».

هذا أيضاً من النمط الأول، مما ينكر لفظه وإطلاقه غاية الإنكار. ويجب على أهل الإيمان محو هذا اللفظ القبيح. وإطلاقه في حق الأنبياء. وكيف تتسع مسامع المؤمن ليسمع أن الأنبياء لبسوا على الناس بأي اعتبار كان؟ سبحانك هذا بهتان عظيم! بل الرسل ــ صلوات الله وسلامه عليهم ــ كشفوا عن الناس التلبيس الذي لبسوه على أنفسهم. ولبسه عليهم طواغيتهم. فجاءوا بالبيان والبرهان وشياطينهم.

وكـان الـنـاس في لَـبْـس عـظيم فـجـاءوا بـالـبـيـان. فأظهروه
وكـان الـنـاس في جـهـل عـظيم فهجـاءوا بـالـيـقين. فـأذهـبـوه
وكـان الـنـاس في كـفـر عـظيم فـجـاءوا بـالـرشـاد. فـأبـطـلـوه

والمصنف من أثبت الناس قدماً في مقام الإيمان بالرسل وتعظيمهم، وتعظيم ما جاءوا به، ولكن لُبِّس عليه في ذلك ما لبس على غيره[1]. والله يغفر لنا وله. ويجمع بيننا وبينه في دار كرامته. وقد صرح بأن أهل التمكين هم الأنبياء والأئمة بعدهم. وجعل هذه الدرجة من التلبيس لهم. ثم فسرها بأنها تلبيس ترحم، وتوسيع على العالم. ومقصوده: أنهم يأمرونهم بتعاطي الأسباب رحمة لهم، وتوسيعاً عليهم. مع علمهم بأنها لا أثر لها في خلق ولا رزق، ولا نفع ولا ضر، ولا عطاء ولا منع. بل الله وحده هو الخالق الرازق، الضار النافع، المعطي المانع. لكن لما علموا عجز الناس عن إدراك ذلك والتحقيق به: لبسوا عليهم. وستروهم بالأسباب، رحمة بهم وتوسيعاً عليهم[2].

فهذه الدرجة تتضمن الرجوع إلى الأسباب رحمة وتوسيعاً، مع الانقطاع عن الالتفات إليها، والوقوف معها تجريداً وتوحيداً.

قوله «لا لأنفسهم» يعني: أنه أمرهم بالأسباب إحساناً إليهم، وتوسيعاً عليهم. لا لحظ الآمر، وجر النفع إلى نفسه. بل لقصد الإحسان إلى الخلق، وحصول النفع لهم. وهذا قريب. مع أن فيه ما فيه لمن تأمله. فإن من أمر غيره بمصلحة وقصد نفعه: فبنفسه يبدأ. ولها ينفع أولاً. ومصلحتها لا بد أن تكون قد حصلت قبل مصلحة المأمور. والإحسان إلى نفسه قصد بإحسانه إلى غيره. فإنه عبد فقير محتاج. والله وحده هو الغني بذاته، الذي يحسن إلى خلقه لا لأجل

(١) وهل يلبس على راسخ في العلم ثابت القدم في الإيمان؟ سبحان الله.

(٢) وهذا قول الفلاسفة في حق الأنبياء. وهو قول ابن عربي وغيره من شيوخ الصوفية. لأن الرسل ـ عندهم ـ ما كانوا يعرفون الحقيقة، أو ربما عرفوها ولبسوا على العامة فلم يظهروها. لضعف قواهم عن احتمالها.

معاوضة منهم. وأما المخلوق: فإنه يريد العوض لكن الأعواض تتفاوت. ومن يطلب منه العوض يختلف.

والمقصود: أن قوله «لا لأنفسهم» ليس على إطلاقه، وفي أثر إلهي «ابن آدم، كلٌّ يريدك لنفسه. وأنا أريدك لك».

قوله «ثم هي للأئمة الربانيين، الصادرين عن وادي الجمع» يعني: الذين فنوا في الجمع. ثم حصلوا في البقاء بعد الفناء. فذلك صدورهم عن وادي الجمع.

قوله «المشيرين عن عينه» يعني: الذين إذا أشاروا عن عين لا عن علم. فإن الإشارة تختلف باختلاف مصدرها. فإشارة عن علم وإشارة عن كشف، وإشارة عن شهود، وإشارة عن عين[1].

قد عرفت أن هذا الباب مبناه على محو الأسباب، وعدم الالتفات إليها والوقوف معها. ولهذا سمى المصنف نصبها «تلبيساً».

ونحن نقول: إن الدين هو إثبات الأسباب، والوقوف معها، والنظر إليها، والالتفات إليها، وإنه لا دين إلا بذلك. كما لا حقيقة إلا به. فالحقيقة والشريعة: مبناهما على إثباتها، لا على محوها، ولا ننكر الوقوف معها. فإن الوقوف معها فرض على كل مسلم. لا يتم إسلامه وإيمانه إلا بذلك. والله تعالى أمرنا بالوقوف معها. بمعنى أنا نثبت الحكم إذا وجدت. وننفيه إذا عدمت. ونستدل بها على حكمه الكوني. فوقوفنا معها — بهذا الاعتبار — هو مقتضى الحقيقة والشريعة. وهل يمكن حيواناً أن يعيش في هذه الدنيا إلا بوقوفه مع الأسباب؟ فينتجع مساقط غيثها ومواقع قطرها. ويرعى في خصبها دون جدبها، ويسالمها ولا يحارب بها. فكيف وتنفسه في الهواء بها، وتحركه بها، وسمعه وبصره بها، وغذاؤه بها، ودواؤه بها، وهداه بها، وسعادته وفلاحه بها؟

---

(١) هذا بعيد من صريح قوله الظاهر في عين ذات ربه. وسبحان الله.

وضلاله وشقاؤه بالاعراض عنها وإلغائها. فأسعد الناس في الدارين: أقومهم بالأسباب الموصلة إلى مصالحها. وأشقاهم في الدارين: أشدهم تعطيلاً لأسبابها. فالأسباب محل الأمر والنهي، والثواب والعقاب، والنجاح والخسران.

وبالأسباب عُرف الله. وبها عُبد الله. وبها أطيع الله. وبها تقرب إليه المتقربون. وبها نال أولياؤه رضاه وجواره في جنته. وبها نصر حزبه ودينه. وأقاموا دعوته. وبها أرسل رسله وشرع شرائعه. وبها انقسم الناس إلى سعيد وشقي، ومهتد وغوي. فالوقوف معها والالتفات إليها والنظر إليها: هو الواجب شرعاً، كما هو الواقع قدراً. ولا تكن ممن غلظ حجابه. وكثف طبعه، فيقول: لا نقف معها وقوف من يعتقد أنها مستقلة بالإحداث والتأثير. وأنها أرباب من دون الله، فإن وجدت أحداً يزعم ذلك، ويظن أنها أرباب، وآلهة مع الله مستقلة بالإيجاد، أو إنها عون لله يحتاج في فعله إليها، أو إنها شركاء له: فشأنك به. فزق أديمه. وتقرب إلى الله بعداوته ما استطعت. وإلا فما هذا النفي لما أثبته الله؟ والإلغاء لما اعتبره؟ والإهدار لما حققه؟ والحط والوضع لما نصبه؟ والمحو لما كتبه؟ والعزل لما ولاه؟ فإن زعمت أنك تعزلها عن رتبة الإلٰهية فسبحان الله من ولاها هذه الرتبة تجعل سعيك في عزلها عنها؟.

ويالله ما أجهل كثيراً من أهل الكلام والتصوف. حيث لم يكن عندهم تحقيق التوحيد إلا بإلغائها ومحوها، وإهدارها بالكلية، وأنه لم يجعل الله في المخلوقات قوي ولا طبائع، ولا غرائز لها تأثير موجبة ما. ولا في النار حرارة ولا إحراق، ولا في الدواء قوة مذهبة للداء. ولا في الخبز قوة مشبعة. ولا في الماء قوة مروية. ولا في العين قوة باصرة. ولا في الأنف قوة شامة. ولا في السم قوة قاتلة. ولا في الحديد قوة قاطعة؟ وإن الله لم يفعل شيئاً بشيء، ولا فعل شيئاً لأجل شيء.

فهذا غاية توحيدهم الذي يحومون حوله. ويبالغون في تقريره.

فلعمر الله لقد أضحكوا عليهم العقلاء. وأشمتوا بهم الأعداء. ونهجوا

لأعداء الرسل طريق إساءة الظن بهم. وجنوا على الإسلام والقرآن أعظم جناية. وقالوا: نحن أنصار الله ورسوله، الموكلون بكسر أعداء الإسلام وأعداء الرسل. ولعمر الله لقد كسروا الدين [1] وسلطوا عليه المبطلين. وقد قيل «إياك ومصاحبة الجاهل. فإنه يريد أن ينفعك فيضرك».

فقف مع الأسباب حيث أمرت بالوقوف معها. وفارقها حيث أمرت بمفارقتها. كما فارقها الخليل وهو في تلك السفرة من المنجنيق، حيث عرض له جبريل أقوى الأسباب. فقال: ألك حاجة؟ فقال: أما إليك فلا.

ودُرْ معها حيث دارت. ناظراً إلى من أزمتها بيديه. والتفت إليها التفات العبد المأمور إلى تنفيذ ما أمر به، والتحديق نحوه، وارْعَها حق رعايتها. ولا تغب عنها ولا تفن عنها. بل انظر إليها وهي في رتبتها التي أنزلها الله إياها. واعلم أن غيبتك بسببها عنها نقص في عبوديتك. بل الكمال: أن تشهد المعبود. وتشهد قيامك بعبوديته. وتشهد أن قيامك به لا بك، ومنه لا منك. وبحوله وقوته لا بحولك وقوتك. ومتى خرجت عن ذلك وقعت في انحرافين، لا بد لك من أحدهما: إما أن تغيب بها عن المقصود لذاته، لضعف نظرك وغفلتك، وقصور علمك ومعرفتك، وإما أن تغيب بالمقصود عنها. بحيث لا تلتفت إليها.

والكمال: أن يسلمك الله من الانحرافين. فتبقى عبداً ملاحظاً للعبودية. ناظراً إلى المعبود. والله المستعان. وعليه التكلان. ولا حول ولا قوة إلا بالله.

(باب الوجود)

قال شيخ الإسلام «(باب الوجود) أطلق الله سبحانه في القرآن اسم «الوجود» على نفسه صريحاً في مواضع. فقال تعالى: ﴿ يجد الله غفوراً

---

(١) الدين ــ بحمد الله ــ محفوظ بحفظ الله لأصوله من الكتاب والسنة. وإنما كسروا أنفسهم وأذلوها لأعدائهم.

رحيماً ﴾[1] ﴿ لوجدُوا الله تواباً رحيماً ﴾[2] ﴿ وَوَجَدَ الله عندهُ ﴾[3] الوجود: الظفر بحقيقة الشيء. وهو اسم لثلاثة معان. أولها: وجود علم لدني يقطع علوم الشواهد في صحة مكاشفة الحق إياك. والثاني: وجود الحق وجود عين منقطعاً عن مساغ الإشارة. والثالث: وجود مقام اضمحلال رسم الوجود فيه بالاستغراق في الأولية».

هذا الباب هو العلم الذي شمر إليه القوم. والغاية التي قصدوها. ولا ريب أنهم قصدوا معنى صحيحاً. وعبروا عنه بالوجود. واستدلوا عليه بهذه الآيات ونظيرها. ولكن ليس مقصودهم ما تضمنه الوجدان في هذه الآيات. فإنه وجدان المطلوب تعلق باسم أو صفة. قال الله تعالى: ﴿ ولو أنّهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله، واستغفروا لهم الرسول. لوَجَدُوا الله تواباً رحيماً ﴾[4] فهذا وجود مقيد بظفرهم بمغفرة الله ورحمته لهم. وكذلك قوله تعالى: ﴿ ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسهُ ثمَّ يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ﴾[5] ومعناه: أنه يجد ما ظنه من مغفرة الله له حاصلة. وكذلك (وَوَجَدَ الله عندهُ فوفَّاهُ حِسَابهُ) فهذا وجدان الكافر لربه عند حسابه له على أعماله. وليس هذا هو الوجود الذي يشير القوم إليه. بل منه الأثر المعروف «ابن آدم، اطلبني تجدني. فإن وجدتني وجدت كل شيء. وإن فتك فاتك كل شيء، وأنا أحب إليكَ من كل شيء» ومنه الحديث «أنا عند ظن عبدي بي» ومنه الأثر الإسرائيلي: أن موسى قال «يا رب أين أجدك؟ قال: عند المنكسرة قلوبهم من أجلي» ومنه الحديث الصحيح «إن الله تعالى يقول يوم القيامة:

---

(١) سورة النساء الآية ١١٠.

(٢) سورة النساء الآية ٦٤.

(٣) سورة النور الآية ٣٩. أين في هذه الآيات سمى الله نفسه وجوداً؟ بل هذا واضح في التحريف والتبديل ليصل إلى ما يريد من وحدة الوجود.

(٤) سورة النساء الآية ٦٤.

(٥) سورة النساء الآية ١١٠.

عبدي. استطعمتك فلم تطعمني. قال: يا رب كيف أطعمك، وأنت رب العالمين؟ قال: استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه. أما لو أطعمته لوجدت ذلك عندي. عبدي، استسقيتك فلم تسقني، قال: يا رب كيف أسقيك، وأنت رب العالمين؟ قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه أما لو سقيته لوجدت ذلك عندي. عبدي، مرضت فلم تعدني. قال: يا رب، كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال: مرض عبدي فلان فلم تعده. أما لو عدته لوجدتني عنده».

فتأمل قوله في الإطعام والإسقاء «لوجدت ذلك عندي» وقوله في العيادة «لوجدتني عنده» ولم يقل: لوجدت ذلك عندي، إيذاناً بقربه من المريض. وأنه عنده، لذله وخضوعه، وانكسار قلبه، وافتقاره إلى ربه. فأوجب ذلك وجود الله عنده. هذا، وهو فوق سمواته مستو على عرشه بائن من خلقه، وهو عند عبده. فوجود العبد ربه: ظفره بالوصول إليه(1).

والناس ثلاثة: سالك، وواصل، وواجد.

فإن قلت: اضرب لي مثلاً، أفهم به معنى الوصول في هذا الباب والوجود.

قلت: إذا بلغك أن بمكان كذا وكذا كنزاً عظيماً. من ظفر به، أو بشيء منه، استغنى غنى الدهر. وترحل عنه العدم والفقر. فتحركت نفسه للسير إليه. فأخذ في التأهب للمسير. فلما جَدَّ به السير انتهى إلى الكنز ووصل إليه. ولكن لم يظفر بتحويله إلى داره، وحصوله عنده بعد. فهو واصل غير واجد، والذي في الطريق سالك. والقاعد عن الطلب منقطع. وآخذ الكنز ــ بحيث حصل عنده، وصار في داره ــ واجد. فهذا المعنى حوله حام القوم. وعليه دارت إشاراتهم فعندهم التواجد بداية. والواجد واسطة. والوجود نهاية.

ومعنى ذلك: أنه في الابتداء يتكلف التواجد. فيقوى عليه حتى يصير واجداً. ثم يستغرق في وجده حتى يصل إلى موجوده.

(1) وكل هذا بعيد جداً عن «الوجود» الذي يقصدونه.

ويستشكل قول أبي الحسن النوري: أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد إذا وجدت ربي فقدت قلبي. وإذا وجدت قلبي فقدت ربي. ومعنى هذا: أن الوجود الصحيح يغيب الواجد عنه. ويجرده منه. فيفنى بموجوده عن وجوده. وبمشهوده عن شهوده. فإذا وجد الحقيقة غاب عن قلبه وعن صفاته. وإذا غابت عنه الحقيقة بقي مع صفاته. وفي هذا المعنى قيل:

وجودي: أن أغيب عن الوجود ... بما يبدو عليَّ من الشهود
وما في الوجد موجود، ولكن ... فخرت بوجد موجود الوجود

وقد مثل التواجد والوجد والوجود بمشاهدة البحر وركوبه والغرق فيه. فقيل: التواجد يوجب استيعاب العبد. والوجد: يوجب استغراق العبد. والوجود: يوجب استهلاك العبد. وهذه عبارات واستعارات للمراتب الثلاثة. وهي البداية، والتوسط، والنهاية. والسلوك والوصول ــ عندهم ــ قصود، ثم ورود، ثم شهود، ثم وجود، ثم خمود. فيقصد أولا. ثم يرد. ثم يشهد. ثم يجد. ثم تخمد نفسه. وتذهب بالكلية.

و«الوجد» ما يرد على الناظر من الله تعالى يكسبه فرحاً أو حزناً. وهي فرحة يجدها المغلوب عليه بصفات شريفة ينظر إلى الله منها. و«التواجد» استجلاب الوجد بالتذكر والتفكر. لاتساع فرجة الوجد بالخروج إلى فضاء الوجدان. فلا وجد عندهم مع الوجدان. كما لا خبر مع العيان. والوجد عرضة للزوال. والوجود ثابت ثبوت الجبال. وقد قيل:

قد كان يطربني وجدي. فأقعدني ... عن رؤية الوجد من بالوجد موجُود
والوجد يطرب من في الوجد راحته ... والوجد عند حضور الحق مقصود

فالتواجد: استدعاء الوجد بنوع اختيار وتكلف. وليس لصاحبه كمال الوجد. إذ لو كان له ذلك لكان وجداً. وباب التفاعل ينبني على ذلك. فإن مبناه على إظهار الصفة. وليست كذلك. كما قال * إذا تخازرت وما بي من خزر *.

وقد اختلف الناس في التواجد: هل يسلم لصاحبه؟ على قولين. فقالت طائفة: لا يسلم لصاحبه، لما فيه من التكلف وإظهار ما ليس عنده. وقوم قالوا: يسلم للصادق الذي يرصد لوجدان المعاني الصحيحة. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم «ابكوا. فإن لم تبكوا فتباكوا».

والتحقيق: أن صاحب التواجد إن تكلفه لحظ وشهوة نفس: لم يسلم له. وإن تكلفه لاستجلاب حال، أو مقام مع الله: سلم له. وهذا يعرف من حال المتواجد، وشواهد صدقه وإخلاصه.

(أقوال في الوجود):

وقد تكلم في «الوجود» الفلاسفة والمتكلمون والاتحادية[1] بما هو أبعد شيء عن الصواب: هل وجود الشيء عين ماهيته، أو غير ماهيته؟ أو وجود القديم نفس ماهيته؟ أو وجود الحادث زائد على ماهيته؟.

وكل هذه الأقوال خطأ. وأصحابها كخابط عشواء.

والتحقيق: أن «الوجود» و«الماهية» إن أخذا ذهنيين فالوجود الذهني عين الماهية الذهنية. وكذلك إن أخذا خارجيين: اتحدا أيضاً. فليس في الخارج وجود زائد على الماهية الخارجية، بحيث يكون كالثوب المشتمل على البدن. هذا خيال محض. وكذلك حصول الماهية في الذهن هو عين وجودها. فليس في الذهن ماهية ووجود متغايرين. بل إن أخذ أحدهما ذهنياً والآخر خارجياً، فأحدهما غير الآخر. وليس المقصود بحث هذه المسألة. فإنها بعيدة عما نحن فيه. وهي من وظائف أرباب الجدل والكلام والفلسفة. لا من وظائف أرباب القلوب والمعاملات. فهؤلاء هممهم في أن يجدوا مطلوبهم، و يظفروا به. وأولئك شاكون في وجوده: هل هو عين ماهيته، أو زائد على ما هيته؟ وهل هو

---

(١) الجميع يصدر عن مبدأ واحد، و يسير في طريق واحد، وإن اختلفت المظاهر والأشكال والأسماء، باختلاف الأزمنة والأحوال والأمكنة. والكفر ملة واحدة.

وجود مجرد مطلق لا يضاف إليه وصف ولا آسم؟ أم وجود خاص تضاف إليه الصفات والأسماء؟ فهؤلاء في واد وهؤلاء في واد.

وأعظم الخلق كفراً وضلالاً: من زعم أن ربه نفس وجود هذه الموجودات، وأن عين وجوده فاض عليها فاكتست عين وجوده. فاتخذ جحاباً من أعيانها. واكتست جلباباً من وجوده. ولبس عليهم ما لبسوه على ضعفاء العقول والبصائر من عدم التفريق بين وجود الحق سبحانه وإيجاده، وأن إيجاده هو الذي فاض عليها. وهو الذي اكتسته. وأما وجوده: فمختص به لا يشارك فيه غيره. كما هو مختص بماهيته وصفاته. فهو بائن عن خلقه. والخلق بائنون عنه. فوجود ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن، حاصل بإيجاده له. فهو الذي أعطى كل شيء خلقه. ووجوده المختص به. وبان بذاته وصفاته ووجوده عن خلقه.

قوله «الوجود: اسم للظفر بحقيقة الشيء» هذا «الوجود» الذي هو مصدر وجد الشيء يجده وجوداً. ووجد ضالته وجداناً. وفي الصحاح: أوجده الله مطلوبه أي أظفره به، وأوجده أي أغناه. أي جعله ذا جدة. قلا الله تعالى: ﴿ أسكنوهنَّ مِنْ حيثُ سكنتم من وُجْدكم ﴾ [١] ويقال: وجد فلان وَجْدا ووُجْداً ــ بضم الواو وفتحها وكسرها ــ إذا صار ذا جدة وثروة. ووُجد الشيء فهو موجود. وأوجده الله. ويقال: وجد الله الشيء كذا وكذا، على غير معنى أوجده. كما قال تعالى: ﴿ وما وَجَدْنَا لأكثرهم مِنْ عهدٍ، وإنْ وجدنا أكثرهم لفاسقين ﴾ [٢] فالله سبحانه أوجده على علمه، بأن يكون على صفة. ثم وجده بعد إيجاده على تلك الصفة التي علم أن سيكون عليها.

وأما «الواجد» في أسمائه سبحانه: فهو بمعنى ذو الوُجد والغنى. وهو ضد الفاقد. وهو كالموسع ذي السَّعة. قال تعالى: ﴿ والسَّماء بنيناها بأيدٍ وإنا

---

(١) سورة الطلاق الآية ٦.

(٢) سورة الاعراف الآية ١٠٢.

لموسعونَ ﴾[1] أي ذوو سعة وقدرة وملك. كما قال تعالى: ﴿ ومتعوهنَّ على الموسع قَدَرهُ وعلى المقْتِر قَدَرهُ ﴾[2] ودخل في أسمائه سبحانه «الواجد» دون «الموجد» فإن «الموجد» صفة فعل. وهو معطي الوجود. كالمحيي معطي الحياة وهذا الفعل لم يجيء إطلاقه في أفعال الله في الكتاب ولا في السنة. فلا يعرف إطلاق: أوجد الله كذا وكذا. وإنما الذي جاء «خلقه وبَرأه، وصَوَّره وأعطاه خلقه» ونحو ذلك. فلما لم يكن يستعمل فعله لم يجيء اسم الفاعل منه في أسمائه الحسنى. فإن الفعل أوسع من الاسم. ولهذا أطلق الله على نفسه أفعالاً لم يتسم منها بأسماء الفاعل. كأراد، وشاء، وأحدث. ولم يسم «بالمريد» و«الشائي» و«المحدث»، كما لم يسم نفسه «بالصانع» و«الفاعل» و«المتقن» وغير ذلك من الأسماء التي أطلق أفعالها على نفسه. فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء.

وقد أخطأ ــ أقبح خطأ ــ من اشتق له من كل فعل اسماً. وبلغ بأسمائه زيادة على الألف. فسماه «الماكر، والخادع، والفاتن، والكائد» ونحو ذلك. وكذلك باب الإخبار عنه بالاسم أوسع من تسميته به. فإنه يخبر عنه بأنه «شيء وموجود، ومذكور، ومعلوم، ومراد» ولا يسمى بذلك.

فأما «الواجد» فلم تجيء تسميته به إلا في حديث تعداد الأسماء الحسنى. والصحيح: أنه ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم. ومعناه صحيح. فإنه ذو الوُجد والغنى. فهو أولى بأن يسمى به من «الموجود» ومن «الموجد» أما «الموجود» فإنه منقسم إلى كامل وناقص، وخير وشر. وما كان مسماه منقسماً لم يدخل اسمه في الأسماء الحسنى. كالشيء والمعلوم. ولذلك لم يسم بالمريد، ولا بالمتكلم. وإن كان له الإرادة والكلام، لانقسام مسمى «المريد»

---

(١) سورة الذاريات الآية ٤٧.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٣٦.

و«المتكلم» وأما «الموجد» فقد سمى نفسه بأكمل أنواعه. وهو «الخالق، البارىء، المصور» فالموجد كالمحدث والفاعل والصانع.

وهدا من دقيق فقه الأسماء الحسى. فتأمله. و بالله التوفيق.

الظفر بحقيقة الشيء، إن كان في باب العلم والمعرفة: فهو معرفة تجري فوق حدود العلم. وإن كان للمعاين: كان معاينة. وهي فوق المعرفة. وإن كان للطالب: فهو جمعية له بكله على مطلوبه. وإن كان لصاحب الجمع: كان جمعية وجودية، تغنيه عما سوى الله تعالى.

قوله «هو اسم لثلاث معان. أولها: وجود علم لدني، يقطع علوم الشواهد». العلم اللدني[1] ــ عندهم ــ هو المعرفة. وسمي لَدُنِّيا. لأنه تعريف من تعريفات الحق، وارد على قلب العبد. يقطع الوساوس، و يزيل الشكوك. ويحل محل العيان. فيصير لصاحبه كالوجدانيات التي لا يمكن دفعها عن النفس. ولذلك قال «يقطع علوم الشواهد» فعلوم الشواهد ــ عنده ــ هي علوم الاستدلال. وهي تنقطع بوجدان هذا العلم. أي يرتقي صاحبه عنها إلى ما هو أكمل منها. لا أنها يبطل حكمها، و يزول رسمها. ولكن صاحب الوجود قد ارتقى عن العلم الحاصل بالشواهد إلى العلم المدرك بالذوق والحس الباطن[2].

قوله «في صحة مكاشفة الحق إياك» متعلق بقوله «يقطع علوم الشواهد» أي يقطعها في كون الحق كشف لك كشفاً صحيحاً. قطع عنك الحاجة إلى الشواهد والأدلة.

---

(١) الحق الذي تقتضيه لغة العرب التي نزل بها القرآن ونصوصه: أن «لدن» و «عند» معناهما واحد. وأن اصطلاح «العلم اللدني» من اختراعات الصوفية ليدجلوا به على الدهماء. والله يغفر للشيخ ابن القيم. فإن ما ذكره عن العلم اللدني هو لازم للعلم العندي.

(٢) هذا دعوى لا علم. فكل يستطيع أن يدعي بحسه وذوقه و باطنه ما يشاء ويهوى.

قوله «والثاني: وجود الحق وجود عين» أي وجود معاينة لا وجود خبر. ومراده: معاينة القلب له بحقيقة اليقين[١].

قوله «منقطعاً عن مساغ الإشارة» لما كانت الدرجة الأولى وجود علم، وهذه وجود عيان: قام العيان فيها مقام الإشارة. فأغنى عنها. فإن العلم قد يكون ضرورياً، وقد يكون نظرياً. والضروري: أبعد عن الالتفات، وعن تطرق الآفات، وعدم الغفلات. فصاحبه يشاهد معلومه بنور البصيرة. كما يشاهد المبصرات بنور البصر. ولما كانت مرتبة «المعرفة» فوق مرتبة «العلم» عندهم. ومرتبة «الشهود» فوق مرتبة «المعرفة» ومرتبة «الوجود» فوق مرتبة «الشهود» كانت العبارة في مرتبة العلم والمعرفة. والإشارة في مرتبة الشهود. فإذا وصل إلى مرتبة «الوجود» انقطعت الإشارات. واضمحلت العبارات. فإن صاحب «الوجود» في حضرة الوجود. فما له وما للإشارة؟ إذ الإشارة في هذا الباب إنما تكون إلى غائب بوجه ما.

قوله «والثالث: وجود مقام اضمحلال رسم الوجود فيه بالاستغراق في الأولية».

هذا كلام فيه قلق وتعقيد. وهو باللغز أشبه منه بالبيان[٢].

وحقيقة هذه الدرجة: أنها تشغل صاحبها بموجوده عن إدراك كونه واجداً. فلم تبق فيه بقية يتفطن بها لكونه مدركا لموجوده. لاستيلائه على قلبه. فقد قهره ومحقه عن شعوره بكونه واجداً لموجوده. فهو حاضر مع الحق، غائب عن كل ما سواه.

فالدرجة الأولى: وجود علم. والثانية: وجود عيان. والثالثة: وجود مقام

---

(١) بل هو واضح صريح في الوجود العيني عندهم. وهو أن وجود الرب هو عين وجود كل شيء. فافهم.

(٢) وأين ومتى كان الاطمئنان والبيان الصريح في كلامه؟.

اضمحل فيه ما سوى الموجود. وهذا معنى «اضمحلال رسم الوجود فيه» ولهذا قال «بالاستغراق في الأولية» فإنه إذا استغرق في شهود الأولية اضمحل في هذا الشهود كل حادث. والله أعلم.

(باب التجريد)

قال «باب التجريد قال الله تعالى: ﴿فاخلع نعليكَ﴾ [1] التجريد: انخلاع عن شهود الشواهد. وهو على ثلاث درجات. الدرجة الأولى: تجريد عين الكشف عن كسب اليقين. والدرجة الثانية: تجريد عين الجمع عن درك العلم. والدرجة الثالثة: تجريد الخلاص من شهود التجريد».

وجه الإشارة بالآية — وليس هو تفسيرها ولا المراد بها — أن الله سبحانه أمر موسى أن يخلع نعليه عند دخوله ذلك الوادي المقدس، إما لتنال أخمص قدميه بركة الوادي [2]، وإما لأنهما كانتا مما لا يصلح أن يباشر ذلك المكان بهما. قيل: إنهما كانتا من جلد حمار غير مذكي. وعلى كل حال: فهو أمر بالتجريد من النعلين في ذلك المكان، وتلك الحال.

وموضع الإشارة: أنه أمر موسى بالتجرد من نعليه عند دخول الوادي. فعلم أن التجرد شرط في الدخول فيما لا يصلح الدخول فيه إلا بالتجرد.

وعلى هذا، فيقال لمن أراد الوصول إلى الله سبحانه وتعالى والدخول عليه: اخلع من قلبك ما سواه. وادخل عليه. وأول قدم يدخل بها في الإسلام: أن يخلع الأنداد والأوثان التي تعبد من دون الله. و يتجرد منها. فكأنه قيل له: اطرح عنك ما لا يكون صالحاً للوطء به على هذا البساط. أو لأن ذلك الوادي

---

(١) سورة طه الآية ١٢.

(٢) بركة الارض هي فيما يخرج الله من نباتها وزروعها وثمارها وما ينزل من الوحي والرسالة فيها. فتكون بركة من الله على المنتفعين الشاكرين لنعم الله في الزروع وفي المنزل عليهم. و «البركة» زيادة الخير ودوام النفع به.

لما كان من أشرف الأودية وأطهرها ــ ولذلك اختاره الله سبحانه على غيره من الأودية لتكليم نبيه وكليمه ــ فأمره سبحانه أن يعظم ذلك الوادي بالوطء فيه حافياً، كما يوطأ بساط الملك، وصار ذلك سنة في بني إسرائيل في مواضع صلواتهم وكنائسهم. وشريعتنا جاءت بخلاف ذلك. فصلى النبي صلى الله عليه وسلم في النعلين، وأمر أصحابه أن يصلوا في نعالهم. وقال «إن اليهود والنصارى لا يصلون في نعالهم فخالفوهم[1]» فالسنة في ديننا: الصلاة في النعال. نص عليه الإمام أحمد، وقيل له: أيصلي الرجل في نعليه؟ فقال: أي والله.

---

(١) كذا في النسخ كلها وهو غلط ظاهر. ومن هذا الكتاب: عدم تخريج أحاديثه. وقد أورد الحافظ ابن حجر في فتح الباري (ج ١ ص ٤١٥) هذا الحديث ــ مستدركاً به على ابن دقيق العيد الذي جعل خلع النعلين في الصلاة أولى. فقال: قد روى أبو داود والحاكم من حديث شداد ابن أوس مرفوعا «خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم» ــ فيكون استحباب ذلك من جهة قصد المخالفة المذكورة اهـ.

ولفظ الحديث الذي أورده المنصف لم أره في كتب الحديث ولا كتب الفقه. والمعروف: أن اليهود هم الذين يخلعون نعالهم في الصلاة لا النصارى. فإنهم يصلون بنعالهم. والتحقيق في المسألة، والذي يدل عليه مجموع ما ورد فيها: أن الأصل والغالب من فعل النبي صلى الله عليه وسلم: كان الصلاة في النعلين، بدليل استنكاره خلع أصحابه نعالهم. فقد صح من حديث أبي سعيد ــ عند مسلم وأبي داود والنسائي وابن ماجه والبخاري تعليقاً ــ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «ألقى نعليه في أثناء الصلاة. فألقوا نعالهم. فسألهم بعد الصلاة: ما حملكم على إلقاء نعالكم؟ قالوا: رأيناك ألقيت نعليك، فألقينا نعالنا. فأخبرهم أن سبب إلقائه: أن جبريل أخبره أن فيهما قذرا، وقال: إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر. فإن رأى في نعليه قذرا ــ أو أذى ــ فليمسحه. وليصل فيهما» وعن عبد الرحمن بن أبي ليلى مثل هذه الواقعة. وأنه صلى الله عليه وسلم قال بعد الصلاة «من يشاء أن يصلي في نعليه فليفعل» قال العراقي: مرسل صحيح الإسناد. وفي حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ــ عند أبي داود وابن ماجه «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حافياً ومنتعلاً» وقد حقق الشوكاني أن حديثي أبي سعيد وشداد بن أوس يدلان على وجوب الصلاة بالنعال. وحديث عمرو بن شعيب ومرسل بن ليلى يدلان على صرف تلك الدلالة إلى الندب. وهذه سنة جهلها الجمهور من الناس، حتى أصبحت عندهم أمراً منكرا جدا. وليس هذا منهم بغريب. فقد عمت الجاهلية حتى أصبح الشرك توحيدا، والكفر إسلاما. وطاعة الرسول أمرا مستنكراً.

قوله «التجريد: الانخلاع عن شهود الشواهد» و«الشواهد» عنده: هي ما سوى الحق سبحانه. و«الانخلاع عن الشهود» هو غيبة الشاهد بشهوده عن شهوده. وذلك يكون في مقام المعاينة: فإنه لا ينخلع عن شهود الشواهد إلا إذا كان معايناً للمشهود.

قوله «**الدرجة الأولى:** تجريد عين الكشف عن كسب اليقين» أي تجريد حقيقة الكشف عن كسب اليقين، أي يعزل ما اكتسبه من اليقين العلمي بالكشف الحقيقي. فتجرد الكشف: أن يخلصه و يعريه عن الالتفات إلى اليقين. فيعزل ما اكتسبه من اليقين العلمي بالكشف الحقيقي.

قال «**الدرجة الثانية:** تجريد عين الجمع عن درك العلم».

«عين الجمع» هي حقيقة الجمع. و«تجريده» هو أن لا يشهد للعلم فيها آثاراً. فإن العلم من آثار الرسوم. و«حقيقة الجمع» تمحو الرسوم. فصاحب هذه الدرجة أبداً في تجرد وتجريد. و«الدرك» هو الإدراك في هذا الموضع. ويحتمل أن يراد به: أن درجة العلم أسفل من درجة عين الجمع. فيجرد الجمع عن الدرجة التي هي أسفل منه. وقد اعترفوا بأن هذا حال المولّهين في الاستغراق في الجمع.

ولعمر الله إن ذلك ليس بكمال. وهو أصل من أصول الانحلال. فإنه إذا تجرد من العلم وما يوجبه: فقد خرج من النور الذي يكشف له الحقائق، ويميز له بين الحق والباطل، والصحيح والفاسد. فالكشف وشهود الحقيقة إذا تجرد عن العلم: فقد ينسلخ صاحبه عن أصل الإيمان وهو لا يشعر.

وأحسن من هذا أن يقال: هو تجريد الجمع عن الوقوف مع مجرد العلم. فلا يرضى بالعلم عن مقام جمعية حاله وقلبه وهمه على الله. بل يرتقي من درجة العلم إلى درجة الجمع مصاحبا للعلم، غير مفارق لأحكامه، ولا جاعل له غاية يقف عندها.

قوله «الدرجة الثالثة: تجريد الخلاص من شهود التجريد».

يعني: أن لا يشهد تجريده لمن يجرده من صفاته وأفعاله. وصاحب هذه الدرجة دائماً: قد فنى عما سوى الحق تعالى. فكيف يتسع مع ذلك لشهود وصفه وفعله؟ بل أفناه تجريده عن شهود تجريده.

(باب التفريد)

قال صاحب المنازل «باب التفريد قال الله تعالى: ﴿ أن الله هوَ الحقّ المبين ﴾[1] التفريد: اسم لتخليص الإشارة إلى الحق. ثم بالحق. ثم عن الحق».

الشيخ جعل «التفريد» عين «التجريد» وجعله بعده. والفرق بينهما: أن «التجريد» انقطاع عن الأغيار. و«التفريد» إفراد الحق بالإيثار. فالتفريد متعلق بالمعبود. والتجريد متعلق بالعبودية. وجعله ثلاث درجات: تخليص الإشارة إلى الحق، ثم به، ثم عنه. فههنا أمران. أحدهما: تخليص الإشارة. والثاني: متعلق الإشارة.

فأما تخليصها: فهو تجريدها مما يمازجها ويخالطها. وأما متعلقها، فثلاثة أمور: الإشارة إلى الحق، وبه، وعنه. فالإشارة إليه: غاية، والإشارة به: وجود. والإشارة عنه: إخبار وتبليغ. فمن خلصت إشارته إلى الحق كان من المخلصين. ومن كانت إشارته به: فهو من الصادقين. ومن كانت إشارته عنه: فهو من المبلغين. ومن اجتمعت له الثلاثة: فهو من الأئمة العارفين. فالكمال: أن تشير إليه به عنه. فتخليص الإشارة إليه: هو حقيقة الصدق. وتخليص الإشارة به: هو حقيقة الصدق. وتخليص الإشارة عنه: هو حقيقة المتابعة. وذلك هو محض الصديقية. فمتى اجتمعت هذه الثلاثة في العبد، فقد خلعت عليه خلعة الصديقية. فما كل من أشار إلى الله أشار به. ولا كل من أشار به أشار عنه. والرسل ــ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ــ هم الذين كملوا

(١) سورة النور الآية ٢٥

المراتب الثلاثة. فخلصت إشاراتهم إلى الله وبه وعنه من كل شائبة. ثم الأمثل فالأمثل على مناهجهم. وما أكثر ما يتشبه الإشارة إلى الله وبه بالإشارة إلى النفس والإشارة بها. فيشير إلى نفسه بنفسه، ظانا أن إشارته بالله وإلى الله. ولا يميز هذا وهذا إلا خواص العارفين، الفقهاء في معرفة الطريق والمقصود. وههنا انقطع من انقطع واتصل من اتصل. ولا إله إلا الله! كم مَن تنوع في الإشارة، وبالغ ودقق. وحقق. ولم تعدُ إشارته نفسه. وهو لا يعلم. أشار بنفسه وهو يظن أنه أشار بربه. وإن فلتات لسانه ورائحة كلامه لتنادي عليه: أنا، وبي، وعني.

فإذا خلصت الإشارة — وبالله، وعن الله — من جميع الشوائب: كانت متصلة بالله، خالصة له، مقبولة لديه، رضياً بها. وعلى هذا كان حرص السابقين الأولين، لا على كثرة العمل، ولا على تدقيق الإشارة، كما قال بعض الصحابة «لو أعلم أن الله قبل مني عملاً واحداً: لم يكن غائبٌ أحبَّ إلي من الموت» وليس هذا على معنى: أن أعماله كانت لغير الله، أو على غير سنة رسوله صلى الله عليه وسلم. فشأن القوم كان أجل من ذلك، ولكن على تخليص الأعمال من شوائب النفوس، ومشاركات الحظوظ، فكانوا يخافون — لكمال علمهم بالله وحقوقه عليهم — أن أعمالهم لم تخلص من شوائب حظوظهم، ومشاركات أنفسهم. بحيث تكون متمحصة لله وبالله، ومأخوذة عن الله. فمن وصل له عمل واحد على هذا الوجه: وصل إلى الله. والله تعالى شكور، إذا رضي من العبد عملاً من أعماله نجاه، وأسعده به. وثمَّره له، وبارك له فيه. وأوصله به إليه. وأدخله به عليه. ولم يقطعه به عنه. فما أكثر المنقطعين بالإشارة عن المشار إليه، وبالعبادة عن المعبود، وبالمعرفة عن المعروف؟ فتكون الإشارات والمعارف قِبلَة قلبه، وغاية قصده. فيتغذَّى بها. ويجد من الأنس بها والذوق والوجد ما يسكن قلبه إليه، ويطمئن به، ويظن أنه الغاية المطلوبة. فيصير قلبه محبوساً عن ربه وهو لا يشعر. وتصير نفسه راتعة

في رياض العلوم والمعارف واجدة لها. وهو يظن أنه قد وصل واتصل، وعلى منزلة الوجود حصل. فهو دقيق الإشارة. لطيف العبارة. فقيه في مسائل السلوك. وبينه وبين الله حجاب لم ينكشف عنه. وإنما يرتفع هذا الحجاب بحال التجريد والتفريد، لا بمجرد علم ذلك. فبتفريد المعبود المطلوب المقصود عن غيره، وبتجريد القصد والطلب، والإرادة والمحبة، والخوف والرجاء والانابة والتوكل عليه واللجإ إليه: عن الحظوظ وإرادات النفس. فينكشف عن القلب حجابه. ويزول عنه ظلامه. ويطلع فيه فجر التوحيد. وتبزغ فيه شمس اليقين. وتستنير له الطريق الغراء، والمحجة البيضاء التي ليلها كنهارها.

درجات تفريد الاشارة إلى الحق

قال «فأما تفريد الإشارة إلى الحق: فعلى ثلاث درجات: تفريد القصد عطشاً. ثم تفريد المحبة تلفاً. ثم تفريد الشهود اتصالا».

ذكر في هذه الدرجة ثلاثة أمور: تفريد القصد، والشهود. فالقصد بداية. والشهود نهاية. والمحبة واسطة. فيفرد قصده وحبه وشهوده. وذلك يتضمن إفراد مطلوبه ومحبوبه ومشهوده. فيكون فرداً لفرد. فلا ينقسم طلبه، ولا حبه، ولا شهوده. ولا ينقسم مطلوبه ومحبوبه ومشهوده. فتفرد الطلب والمحبة والشهود: صدق. وتفريد المطلوب والمحبوب والمشهود: إخلاص.

فالصدق والاخلاص: هو أن تبذل كلك لمحبوبك وحده. ثم تحتقر ما بذلت في جنب ما يستحقه. ثم لا تنظر إلى بَذْلك.

وقيد «تفريد القصد» بالعطش. و «تفريد المحبة» بالتلف. و «تفريد الشهود» بالاتصال. و «العطش —كما قال— هو غلبة ولوع بمأمول» و «التلف: هو المحبة المهلكة» و «الاتصال: سقوط الاغيار عن درجة الاعتبار» فهذا حكم التفريد في الدرجة الأولى.

قال «وأما تفريد الإشارة بالحق: فعلى ثلاث درجات: تفريد الإشارة

بالافتخار بوحاً، وتفريد الإشارة بالسلوك مطالعة، وتفريد الإشارة بالقبض غيرة».

ذكر أيضاً في هذه الدرجة ثلاثة أمور: الافتخار. والسلوك. والقبض. فالافتخار نوعان: مذموم، ومحمود. فالمذموم: إظهار مرتبته على أبناء جنسه ترفعا عليهم. وهذا غير مراد. والمحمود: إظهار الأحوال السنية، والمقامات الشريفة، بوحاً بها. أي تصريحاً وإعلاناً، لا على وجه الفخر. بل على وجه تعظيم النعمة. والفرح بها، وذكرها ونشرها، والتحدث بها، والترغيب فيها وغير ذلك من المقاصد في إظهارها. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» و «أنا أول من تنشق عنه الأرض يوم القيامة ولا فخر» و «أنا أول شافع وأول مشفع ولا فخر» وقال سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: «أنا أول من رمى بسهم في سبيل الله» وقال أبو ذر رضي الله عنه: «لقد أتى عليّ كذا وكذا وإني لثالث الإسلام» وقال علي رضي الله عنه: «إنه لعهد النبي الأمي إليّ: أنه لا يحبني إلا مؤمن. ولا يبغضني إلا منافق» وقال عمر رضي الله عنه: «وافقت ربي في ثلاث» وقال علي رضي الله عنه: ـ وأشار إلى صدره ـ «إن هٰهنا علما جما. لو أصيبت له حملة» وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «أخذت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعين سورة. وإن زيداً ليلعب مع الغلمان» وقال أيضاً: «ما من كتاب الله آية إلا وأنا أعلم أين نزلت؟ وماذا أريد بها؟ ولو أعلم أن أحداً أعلم بكتاب الله مني تبلغه الإبل لرحلت إليه» وقال بعض الصحابة: «لأن تختلف فيّ الأسنة أحب إليّ من أن أحدث نفسي في الصلاة بغير ما أنا فيه» وهذا أكثر من أن يذكر.

والصادق تختلف عليه الأحوال. فتارة يبوح بما أولاه ربه، ومَنّ به عليه. لا يطيق كتمان ذلك. وتارة يخفيه ويكتمه، لا يطيق إظهاره. وتارة يبسط وينشط، وتارة يجد لساناً قائلاً لا يسكت. وتارة لا يقدر أن ينطق بكلمة. وتارة تجده ضاحكاً مسروراً. وتارة باكياً حزيناً. وتارة يجد جمعية لا سبيل

للتفرقة عليها. وتارة تفرقة لا جمعية معها. وتارة يقول: واطرباه! وأخرى يقول: واحرباه! بخلاف من هو على لون واحد لا يوجد على غيره. فهذا لون والصادق لون.

قوله «وتفريد الإشارة بالسلوك مطالعة» أي تجريد الإشارة إلى المطلوب بالسلوك اطلاعا على حقائقه. قوله «وتفريد الإشارة بالقبض غيرة» أي تخليص الإشارة إلى المطلوب بالقبض غيرة عليه.

والمقصود: أنه تارة يفرد إشارته بما أولاه الحق، لا يكتمه ولا يخفيه. وتارة يفرد إشارته بحقائق السلوك اطلاعا عليها، وإطلاعا لغيره. وتارة يشير بالقبض غيرة وتسترا. فيشير بالافتخار تارة، و بالاطلاع تارة، و بالقبض تارة.

فافتخار بالمنعم ونعمه، لا بنفسه وصفته. وإطلاعه لغيره: تعليم وإرشاد وتبصير. وقبضه غيرة وستر. وحقيقة الأمر ما ذكرناه: أن الصادق بحسب دواعي صدقه وحاله مع الله، وحكم وقته وما أقيم فيه.

قوله «وأما تفريد الإشارة عن الحق: فانبساط ببسط ظاهر. يتضمن قبضاً خالصاً. للهداية إلى الحق، والدعوة إليه» يريد: أن صاحب هذه «الإشارة» منبسط بسطاً ظاهراً، مع أن باطنه مجموع على الله. وهو القبض الخالص الذي أشار إليه. فهو في باطنه مقبوض. لما هو فيه من جمعيته على الله. وفي ظاهره مبسوط مع الخلق بسطا ظاهراً لقوته، قصداً لهدايتهم إلى الحق سبحانه، ودعوتهم إليه.

وحاصل الأمر: أنه مبسوط بظاهره لدعوة الخلق إلى الله، ومقبوض بباطنه عما سوى الله. فظاهره منبسط مع الخلق، و باطنه منقبض عنهم، لقوة تعلقه بالله واشتغاله به عنهم. فهو كائن بائن، داخل خارج، متصل منفصل. قال الله تعالى: ﴿ وادع إلى ربك ولا تكونَنَّ من المشركين ۞ ولا تدع مع الله إلهاً آخر

لا إله إلا هو. كل شيء هالك إلا وجهه ﴾[1] فأمره بتجريد الدعوة إليه، وتجريد عبوديته وحده. وهذان هما أصلا الدين. وعليها مداره. و بالله التوفيق.

(باب الجمع)

قال «باب الجمع: قال الله تعالى: ﴿ وما رميت إذ رميت. ولكن الله رمى ﴾[2]».

قلت: اعتقد جماعة أن المراد بالآية: سلب فعل الرسول صلى الله عليه وسلم عنه، وإضافته إلى الرب تعالى. وجعلوا ذلك أصلا في الجبر، وإبطال نسبة الأفعال إلى العباد. وتحقيق نسبتها إلى الرب وحده. وهذا غلط منهم في فهم القرآن. فلو صح ذلك لوجب طرده في جميع الأعمال. فيقال: ما صليت إذ صليت، وما صمت إذ صمت، وما ضحيت إذ ضحيت، ولا فعلت كل فعل إذ فعلته، ولكن الله فعل ذلك. فإن طردوا ذلك لزمهم في جميع أفعال العباد —طاعتهم ومعاصيهم— إذ لا فرق. فإن خصوه بالرسول صلى الله عليه وسلم وحده وأفعاله جميعها، أو رميه وحده: تناقضوا. فهؤلاء لم يوفقوا لفهم ما أريد بالآية.

و بعد. فهذه الآية نزلت في شأن رميه صلى الله عليه وسلم المشركين يوم بدر بقبضة من الحصباء. فلم تدع وجه أحد منهم إلا أصابته. ومعلوم أن تلك الرمية من البشر لا تبلغ هذا المبلغ. فكان منه صلى الله عليه وسلم مبدأ الرمي. وهو الحذف. ومن الله سبحانه وتعالى: نهايته. وهو الإيصال. فأضاف إليه رمي الحذف الذي هو مبدؤه. ونفى عنه رمي الإيصال الذي هو نهايته. ونظير هذا: قوله في الآية نفسها: ﴿ فلم تقتلوهم. ولكن الله قتلهم ﴾[3] ثم قال: ﴿ وما رميت إذ رميت. ولكن الله رمى ﴾ فأخبره: أنه هو وحده الذي تفرد

(١) سورة القصص الآية ٨٨

(٢) سورة الانفال الآية ١٧

(٣) سورة الانفال الآية ١٧.

بقتلهم. ولم يكن ذلك بكم أنتم، كما تفرد بإيصال الحصى إلى أعينهم. ولم يكن ذلك من رسوله. ولكن وجه الإشارة بالآية: أنه أقام أسبابا ظاهرة، كدفع المشركين، وتولى دفعهم ، وإهلاكهم بأسباب باطنة غير الأسباب التي تظهر للناس. فكان ما حصل من الهزيمة والقتل والنصرة مضافاً إليه وبه. وهو خير الناصرين.

قال «الجمع: ما أسقط التفرقة. وقطع الإشارة. وشخص عن الماء والطين. بعد صحة التمكين، والبراءة من التلوين. والخلاص من شهود الثنوية. والتنافي من إحساس الاعتلال، والتنافي من شهود شهودها. وهو على ثلاث درجات: جمع علم، ثم جمع وجود. ثم جمع عين».

قوله «الجمع: ما أسقط التفرقة» هذا حدٌّ غير محصل للفرق بين ما يحمد وما يذم من الجمع والتفرقة. فإن «الجمع» ينقسم إلى صحيح وباطل. و«التفرقة» تنقسم إلى محمود ومذموم. وكل منهما لا يحمد مطلقاً. ولا يذم مطلقاً. فيراد بالجمع: جمع الوجود. وهو جمع الملاحدة القائلين بوحدة الوجود. ويريدون بالتفرقة: الفرق بين القديم والمحدث، وبين الخالق والمخلوق. وأصحابه يقولون: الجمع ما أسقط هذه التفرقة. ويقولون عن أنفسهم: أنهم أصحاب جمع الوجود. *ولهذا صرح بما ذكرنا محققو الملاحدة. فقالوا: التفرقة* اعتبار الفرق بين وجود ووجود. فإذا زال الفرق في نظر المحقق حصل له حقيقة الجمع.

ويراد بالجمع: الجمع بين الإرادة والطلب على المراد المطلوب وحده، وبالتفرقة: تفرقة الهمة والإرادة. وهذا هو الجمع الصحيح، والتفرقة المذمومة. فحد الجمع الصحيح: ما أزال هذه التفرقة. وأما جمع يزيل التفرقة بين الرب والعبد، والخالق والمخلوق، والقديم والمحدث: فأبطل الباطل. وتلك التفرقة هي الحق. وأهل هذه التفرقة: هم أهل الإسلام والإيمان والإحسان، كما أن أهل ذلك الجمع: هم أهل الإلحاد والكفر والوثنية.

ويراد بالجمع: جمع الشهود. وبالتفرقة: وما ينافي ذلك. فإذا زال الفرق في نظر المشاهد، وهو مثبت للفرق: كان ذلك جمعاً في شهوده خاصة، مع تحققه بالفرق.

فإذا عرف هذا، فالجمع الصحيح: ما أسقط التفرقة الطبيعية النفسية. وهي التفرقة المذمومة. وأما التفرقة الأمرية الشرعية ــ بين المأمور والمحظور، والمحبوب والمكروه ــ: فلا يحمد جمع أسقطها. بل يذم كل الذم. وبمثل هذه المجملات دخل على أصحاب السلوك والإرادة ما دخل.

قوله «وقطع الإشارة» هو من جنس قوله «ما أسقط التفرقة» قال أهل الإلحاد: لما كانت الإشارة نسبة بين شيئين ــ مشير، ومشار إليه ــ كانت مستلزمة للثنوية. فإذا جاءت الوحدة جمعية، وذهبت الثنوية: انقطعت الإشارة.

وقال أهل التوحيد: إنما تنقطع الإشارة عند كمال الجمعية على الله، فلا يبقى في صاحب هذه الجمعية موضع للإشارة. لأن جمعيته على المطلوب المراد غيبته عن الإشارة إليه. وأيضاً فإن جمعيته أفنته عن نفسه وإشارته. ففي مقام الفناء تنقطع الإشارة. لأنها من أحكام البشرية.

قوله «وشخص عن الماء والطين» هذا يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يريد بالماء والطين بني آدم. ونفسه من جملتهم. أي شخص عن النظر إلى الناس والالتفات إليهم، وتعلق القلب بهم بالكلية. وخصهم بالذكر لأن أكثر العلائق، وأصعبها وأشدها قطعاً لصاحبها: هي علائقهم. فإذا شخص قلبه عنهم بالكلية، فعن غيرهم ممن هو أبعد إليه منهم أولى وأحرى.

وفي ذكر «الماء والطين» تقرير لهذا الشخوص عنهم. وتنبيه على تعينه ووجوبه. فإن المخلوق من الماء والطين بشر ضعيف. لا يملك لنفسه ــ ولا لمن تعلق به ــ جلب منفعة، ولا دفع مضرة. فإن الماء والطين منفعل لا فاعل.

وعاجز مهين لا قوي متين. كما قال تعالى: ﴿فاسْتَفْتِهِم: أهُمْ أشدُّ خَلقاً، أم من خلقنا؟ إنا خلقناهم من طين لازب﴾[1] وأخبر: أنه خَلَقنا: ﴿من ماء مهين﴾[2]. فحقيق بابن الماء والطين: أن يشخص عنه القلب. لا إليه، وأن يعول على خالقه وحده لا عليه وأن يجعل رغبته كلها فيه وفيما لديه.

والمعنى الثاني ــ الذي يحتمله كلامه ــ: أن يشخص عن أحكام الطبيعة السفلية الناشئة من الماء الطين، وعن متعلقاتها: إلى أحكام الأرواح العلوية. ولما كان الله سبحانه وتعالى ــ بحكمته وعجيب صنعه ــ قد جعل الإنسان مركباً من جوهرين: جوهر طبيعي كثيف. وهو الجسم. وجوهر روحاني لطيف، وهو الروح. ومن شأن كل شكل: أن يميل إلى شكله. ومن طبع كل مِثْل: أن ينجذب إلى مثله ــ صار الإنسان ينجذب إلى العالم الطبيعي بما فيه من الكثافة، وإلى العالم الروحاني بما فيه من اللطافة. فصار في الإنسان قوتان متضادتان إحداهما: تجذبه سفلا، والثانية: تجذبه علواً. فمن شَخَص عن طبيعه الماء والطين، إلى محل الأرواح العلوية، التي ليست من هذا العالم السفلي: كان من أهل هذا الجمع المحمود. الذي جمعه من متفرقات النفس والطبع.

قوله «بعد صحة التمكين، والبراءة من التلوين، والخلاص من شهود الثنوية» معناه: أن العبد لا يمكنه أن يشخص عن الماء والطين إلا بعد صحة تمكنه في المعرفة، وبراءته من التلوين. فشرط الشيخ حصول التمكين له، وانتفاء التلوين عنه. وخلاصة من شهود الثنوية.

فالتلوين: تلونه لإجابة دواعي الطبع والنفس[3]. وشهود الثنوية: عبارة مجملة محتملة. وقد حملها الملحد على أنه يشهد عبداً ورباً، وقديماً وحديثاً،

---

(١) سورة صٓ الآية ١١.

(٢) سورة السجدة الآية ٨.

(٣) يضم هذا إلى قول الجنيد ــ فيما مضى، وقد سئل كيف نعرف ربنا؟ ــ فقال: لون الماء لون الإناء. ليعلم أن التلوين عند الصوفية معناه: شهود عبد بلون العبودية وصفاتها. فمن شهد ذلك كان ثنويا.

وخالقاً ومخلوقاً؛ والتوحيد المحض: أن يتخلص من ذلك بشهوده وحدة الوجود. ومتى شهد تعدد الوجود كان ثنوياً عند الملاحدة.

وأما الموحدون: فالثنوية التي يجب التخلص منها: أن يتخذ إلٰهين اثنين. فيشهد مع الله إلهاً آخر. وأما كونه يشهد مع الله موجوداً غيره، هو موجده وخالقه وفاطره: فليس بثنوية. بل هو توحيد خالص، ولا يتم له التوحيد إلا بهذا الشهود ليصح له نفي الإلٰهية عنه. وإلا فكيف ينفي الآلهة عما لا يشهده ويشهد نفيها عنه؟.

والمقصود: أن صاحب الجمع إذا شهد ربا وعبداً، وخالقاً ومخلوقات، وآمراً وفاعلاً منفذاً، ومحركاً ومتحركاً، ووليا وعدواً: كان ذلك موجب عقد التوحيد.

و«صحة التمكين» هي حفظ الأصل الذي هو بقاء شهود الرسوم في مرتبتها.

وكأنه نبه بذلك على الاحتراز من القوم الذي تخطفهم لوائح شهود الجمع، وتمكنهم ضعيف. فينكرون صور الخلق، حتى يقول أحدهم: أنا نور من نور ربي، لما يغلب على أحدهم من شهود الجمع، وعدم تمكنه في البقاء. وهذا قد يعرض للصادق أحياناً. فيعلم أنه غالط. فيرجع إلى الأصل. ويحكم العلم على الحال. فإذا صحا علم أنه غالط مخطىء. وفي مثل هذه الحال قال أبو يزيد: سبحاني. وما في الجبة إلا الله، ونحو ذلك. فأخذ قوم هذه الشحطات فجعلوها غاية يجرون إليها. ويعملون عليها. فالشيخ شرط: أنه لا يثبت شهود الجمع إلا لمن تمكن في شهود طور البقاء.

قوله «والتنافي من الإحساس بالاعتلال».

«الاعتلال» عندهم: هو التفرقة في الأسباب، والوقوف مع الربط الواقع. بين المسببات وأسبابها. وذلك عقد لا يحله إلا شهود الجمع. ولا يخفى ما في

هذه العبارة من العجم والتعقيد. وكذلك قوله «والتنافي من شهود شهودها» ومراده: أن ينتفي عنه شهود هذه الأشياء التي ذكرها كلها. وأن يفنى عن هذا الشهود. فإنه إن لم يفن عنها كلها، وعن شهود فنائه، وإلا فهو معها. لأنه يحس بها. ولا يقع الإحساس إلا بما هو موجود عند صاحب الإحساس. فإذا غاب عن شهودها، ثم عن شهود الشهود: فقد استقر قدمه في حضرة الجمع.

وقد تقدم غير مرة: أن هذا ليس بكمال. ولا مقصود في نفسه. ولا يعطي كمالا. ولا فيه معرفة ولا عبودية. ولا دعت إليه الرسل ألبتة، ولا أشار إليه القرآن. ولا وصفه أهل الطريق المتقدمون. وغايته: أن يشبه صاحبه بالغائب عن عقله وحسه وإدراكه. وغايته: أن يكون عارضاً من عوارض الطريق ليس بلازم، فضلاً عن أن يكون غاية.

ولما جعله من جعله غاية مطلوبة، يشمر إليها السالكون: دخل بسبب ذلك من الفساد على من شمر إليه ما يعلمه الراسخون في العلم من أئمة هذا الشأن. والله المستعان. والعبودية المطلوبة من العبد بمعزل عن ذلك. وبالله التوفيق.

قوله «وهو على ثلاث درجات: جمع علم. ثم جمع وجود. ثم جمع عين. فأما جمع العلم: فهو تلاشي علوم الشواهد في العلم اللدني صرفاً. وأما جمع الوجود: فهو تلاشي نهاية الاتصال في عين الوجود مَحْقاً. وأما جمع العين: فهو تلاشي كل ما تقله الإشارة في ذات الحق حقاً».

«علوم الشواهد» هي ما حصلت من الاستدلال بالأثر على المؤثر. وبالمصنوع على الصانع. فالمصنوعات شواهد وأدلة وآثار. وعلوم الشواهد: هي المستندة إلى الشواهد الحاصلة عنها. و«العلم اللدني» هو العلم الذي يقذفه الله في القلب إلهاماً بلا سبب من العبد. ولا استدلال. ولهذا سمي لدنياً. قال الله تعالى: ﴿وعلمناه من لدنا علماً﴾ والله تعالى هو الذي علم العباد ما لا يعلمون. كما قال تعالى: ﴿علم الإنسان ما لم يعلم﴾ ولكن هذا العلم أخص من غيره. ولذلك أضافه إليه سبحانه، كبيته وناقته وبلده وعبده، ونحو ذلك.

فتضمحل العلوم المستندة إلى الأدلة والشواهد في العلم اللدني، الحاصل بلا سبب ولا استدلال. هذا مضمون كلامه.

ونحن نقول: إن العلم الحاصل بالشواهد والأدلة: هو العلم الحقيقي. وأما ما يدعى حصوله بغير شاهد ولا دليل: فلا وثوق به. وليس بعلم. نعم قد يقوى العلم الحاصل بالشواهد ويتزايد، بحيث يصير المعلوم كالمشهود، والغائب كالمعاين، وعلم اليقين كعين اليقين. فيكون الأمر شعوراً أولاً. ثم تجويزاً، ثم ظناً، ثم علماً. ثم علم يقين. ثم حق يقين. ثم عين يقين. ثم تضمحل كل مرتبة في التي فوقها، بحيث يصير الحكم لها دونها. فهذا حق.

وأما دعوى وقوع نوع من العلم بغير سبب من الاستدلال: فليس بصحيح. فإن الله سبحانه ربط التعريفات بأسبابها، كما ربط الكائنات بأسبابها. ولا يحصل لبشر علم إلا بدليل يدله عليه. وقد أيد الله سبحانه رسله بأنواع الأدلة والبراهين التي دلتهم على أن ما جاءهم هو من عند الله. ودلت أممهم على ذلك. وكان معهم أعظم الأدلة والبراهين على ما جاءهم هو من عند الله. وكانت براهينهم أدلة وشواهد لهم وللأمم. فالأدلة والشواهد التي كانت لهم، ومعهم: أعظم الشواهد والأدلة. والله تعالى شهد بتصديقهم بما أقام عليه من الشواهد. فكل علم لا يستند إلى دليل فدعوى لا دليل عليها، وحكم لا برهان عند قائله. وما كان كذلك لم يكن علماً، فضلاً عن أن يكون لَدُنياً.

فالعلم اللدني: ما قام الدليل الصحيح عليه: أنه جاء من عند الله على لسان رسله. وما عداه فلدني من لدن نفس الإنسان. منه بدأ وإليه يعود. وقد انبثق سد العلم اللدني، ورخص سعره. حتى ادعت كل طائفة أن علمهم لدني. وصار من تكلم في حقائق الإيمان والسلوك وباب الأسماء والصفات بما يسنح له، ويلقيه شيطانه في قلبه: يزعم أن علمه لدني. فملاحدة الاتحادية، وزنادقة المنتسبين إلى السلوك يقولون: إن علمهم لدني. وقد صنف في العلم اللدني متهوكو المتكلمين. وزنادقة المتصوفين، وجهلة المتفلسفين. وكل يزعم أن

علمه لدنيّ. وصدقوا وكذبوا فإن «اللدني» منسوب إلى «لدن» بمعنى «عند» فكأنهم قالوا: العلم العندي. ولكن الشأن فيمن هذا العلم من عنده ومن لدنه. وقد ذم الله تعالى بأبلغ الذم من ينسب إليه ما ليس من عنده، كما قال تعالى: ﴿و يقولونَ: هوَ مِنْ عندِ اللهِ، وما هُوَ مِنْ عندِ اللهِ، و يقولونَ علىٰ اللهِ الْكذبَ وهُمْ يعلمونَ﴾(١) وقال تعالى: ﴿فويلٌ للذينَ يكتبونَ الكتابَ بأيديهم. ثم يقولونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ الله﴾(٢) وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أظلم ممن افترىٰ علىٰ الله الكذبَ، أو قالَ: أوحي إليَّ، ولم يوحَ إليهِ شيء﴾(٣) فكل من قال: هذا العلم من عند الله — وهو كاذب في هذه النسبة — فله نصيب وافر من هذا الذم. وهذا في القرآن كثير. يذم الله سبحانه من أضاف إليه ما لا علم له به، ومن قال عليه ما لا يعلم. ولهذا رتب سبحانه المحرمات أربع مراتب. وجعل أشدها: القول عليه بلا علم. فجعله آخر مراتب المحرمات التي لا تباح بحال. بل هي محرمة في كل ملة، وعلى لسان كل رسول. فالقائل «إن هذا علم لدني» لما لا يعلم أنه من عند الله، ولا قام عليه برهان من الله أنه من عنده: كاذب مفترٍ على الله. وهو من أظلم الظالمين، وأكذب الكاذبين.

قوله «وأما جمع الوجود: فهو تلاشي نهاية الاتصال في عين الوجود محقاً».

«تلاشي نهاية الاتصال» هو فناء العبد في الشهود. و«نهاية الاتصال» هو ما ذكره في الدرجة الثالثة من باب الاتصال «أنه لا يدرك منه نعت ولا مقدار إلا اسم معار. ولمح إليه مشار» فحقيقة الجمع في هذه الدرجة: تلاشي ذلك في عين الوجود، أي في حقيقته. و يريد بالوجود: ما أشار إليه في الدرجة الثانية من «باب الوجود» وهو قوله «وجود الحق: وجود عين، منقطعاً عن مساغ الإشارة فتضمحل نهاية الاتصال في هذا الوجود محقاً» أي ذوباناً وفناء.

---

(١) سورة آل عمران الآية ٧٥.

(٢) سورة البقرة الآية ٧٩.

(٣) سورة الانعام الآية ٩٣.

قوله «وأما جمع العين: فهو تلاشي كل ما تقله الإشارة في ذات الحق حقاً».

«تقله الإشارة» أي تحمله وتقوم به «والإشارة» تارة تكون باليد والرأس فتكون إيماء، وتارة تكون بالعين فتكون رمزاً، وتارة تكون باللفظ فيسمى تعريضاً. وتارة تكون بالذهن والعقل. فتضمحل كل هذه الأنواع. وتبطل عند شهود العين في حضرة الجمع. وظهور جلال الذات المقدسة، والذات: هي الحاملة للصفات والأفعال.

فعرفت من هذا: أنه في الدرجة الأولى يغيب عن جميع العلوم المتعلقة بالأدلة والشواهد بالعلم اللدني. وفي الدرجة الثانية: يغيب عن اتصاله وشهود اتصاله بالوجود. فإن الوجود فوق الاتصال ــ كما تقدم ــ وهذا كما يغيب الواجد الذي قد ظفر بموجوده عن شهود وصوله إليه واتصاله به. فتفنيه عين وجوده عن شهود نفسه وصفاتها. وفي الدرجة الثالثة: يضمحل كل ما تحمله الإشارة ــ إلى ذات، أو إلى صفة، أو حال، أو مقام ــ في ذات الحق سبحانه، فلا يبقى هناك ما يشار إليه سواه.

قوله «والجمع: غاية مقامات السالكين. وهو طرف بحر التوحيد».

وجه ذلك: أن السالك ما دام في سلوكه فهو في تفرقة الاستدلال، وطلب الشواهد. فإذا وصل إلى مقام المعرفة، وصار همه هماً واحداً ــ لله، وفي الله، وبالله ــ ينزل في منزلة «الجمع» ويشمر لركوب بحر التوحيد الذي يتلاشى فيه كل ما سوى الواحد القهار. فالجمع عنده: نهاية سفر السالكين إلى الله.

وهذا موضع غير مسلم له على إطلاقه. وإنما غاية مقام السالكين: التوبة التي هي بدايات منازلهم.

ولعل سمعك ينفر من هذا غاية النفور، وتقول: هذا كلام من لم يعرف شيئاً من طريق القوم. ولا نزل في منازل الطريق. ولعمر الله إن كثيراً من

الناس ليوافقك على هذا، ويقول: أين كنا؟ وأين صرنا؟ نحن قد قطعنا منزلة «التوبة» وبيننا وبينها مائة مقام. فنرجع من مائة مقام إليها. ونجعلها غاية مقام السالكين؟.

فاسمع الآن وعِهْ، ولا تعجل بالإنكار. ولا تبادر بالرد. وافتح ذهنك لمعرفة نفسك، وحقوق ربك، وما ينبغي له منك، وما له من الحق عليك. ثم آنسب أعمالك وأحوالك وتلك المنازل التي نزلتها والمقامات التي قمت فيها — لله وبالله — إلى عظيم جلاله، وما يستحقه وما هو له أهل. فإن رأيتها وافية بذلك مكافئة له فلا حاجة حينئذ إلى التوبة. والرجوع إليها رجوع عن المقامات العلية، وانحطاط من علو إلى سفل، ورجوع من غاية إلى بداية. وما ذلك ببعيد من كثير من المنتسبين إلى هذا الشأن، المغرورين بأحوالهم ومعارفهم وإشاراتهم. وإن رأيت أن أضعاف أضعاف ما قمت به — من صدق وإخلاص، وإنابة وتوكل، وزهد وعبادة — لا يفي بأيسر حق له عليك، ولا يكافىء نعمة من نعمه عندك. وأن ما يستحقه — لجلاله وعظمته — أعظم وأجل وأكبر مما يقوم به الخلق.

فاعلم الآن: أن التوبة نهاية كل عارف. وغاية كل سالك، وكما أنها بداية فهي نهاية. والحاجة إليها في النهاية أشد من الحاجة إليها في البداية. بل هي في النهاية في محل الضرورة.

فاسمع الآن ما خاطب الله به رسوله في آخر الأمر عند النهاية، وكيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في آخر حياته أشد ما كان استغفاراً وأكثره، قال الله تعالى: ﴿ لقد تابَ اللهُ على النبي والمهاجرينَ والأنصار الَّذين اتبعوهُ في ساعةِ العُسْرةِ، من بعدِ ما كادَ يزيغُ قلوبُ فريق منهم. ثم تابَ اللهُ عليهم. إنهُ بهم رءُوفٌ رحيم ﴾ [1] وهذا أنزله الله سبحانه بعد غزوة تبوك. وهي

---

(١) سورة التوبة الآية ١١٧.

آخر الغزوات التي غزاها صلى الله عليه وسلم بنفسه. فجعل الله سبحانه «التوبة عليهم» شكراناً لما تقدم من تلك الأعمال. وذلك الجهاد. وقال تعالى في آخر ما أنزل على رسوله: ﴿ إذا جاء نصر الله والفتح ۞ ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً ۞ فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً ﴾ وفي الصحيح «أنه صلى الله عليه وسلم ما صلى صلاة ــ بعد ما نزلت عليه هذه السورة ــ إلا قال فيها: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك. اللهم اغفر لي» وذلك في نهاية أمره صلوات الله وسلامه عليه. ولهذا فهم منها علماء الصحابة ــ كعمر بن الخطاب، وعبد الله بن عباس، رضي الله عنهم ــ: أنه أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم. أعلمه الله إياه. فأمره سبحانه بالاستغفار في نهاية أحواله، وآخر أمره، على ما كان عليه صلى الله عليه وسلم مقاماً وحالاً. وآخر ما سُمع من كلامه عند قدومه على ربه «اللهم اغفر لي. وألحقني بالرفيق الأعلى» وكان صلى الله عليه وسلم يختم كل عمل صالح بالاستغفار. كالصوم، والصلاة، والحج، والجهاد. فإنه كان إذا فرغ منه، وأشرف على المدينة، قال «آيبون، تائبون، لربنا حامدون» وشرع أن يُختم المجلس بالاستغفار، وإن كان مجلس خير وطاعة، وشرع أن يختم العبد عمل يومه بالاستغفار. فيقول عند النوم «أستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه» وأن ينام على سيد الاستغفار.

والعارف بالله وأسمائه وصفاته وحقوقه يعلم أن العبد أحوج ما يكون إلى التوبة في نهايته. وأنه أحوج إلى التوبة من الفناء، والاتصال، وجمع الشواهد، وجمع الوجود، وجمع العين. وكيف يكون ذلك أعلى مقامات السالكين، وغاية مطلب المقربين، ولم يأت له ذكر في القرآن، ولا في السنة. ولا يعرفه إلا النادر من الناس. ولا يتصوره أكثرهم إلا بصعوبة ومشقة، ولو سمعه أكثر الخلق لما فهموه، ولا عرفوا المراد منه إلا بترجمة؟ فأين في كتاب الله، أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، أو كلام الصحابة ــ الذين نسبة معارف من بعدهم إلى معارفهم كنسبة فضلهم ودينهم وجهادهم إليهم ــ ما يدل على ذلك، أو يشير

إليه؟ فصارَ المتأخرون ــ أرباب هذه الاصطلاحات الحادثة بالألفاظ المجملة، والمعاني المتشابهة ــ: أعرف بمقامات السالكين ومنازل السائرين، وغاياتها من أعلم الخلق بالله بعد رسله؟! هذا من أعظم الباطل.

وهؤلاء في باب الإرادة والطلب والسلوك نظير أرباب الكلام من المعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم في باب العلم والخبر عن الله وأسمائه وصفاته. فالطائفتان ــ بل وكثير من المصنفين في الفقه ــ من المتكلفين أشد التكلّف. وقد قال الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم: ﴿قل لا أسألكم عليهِ مِنْ أجرٍ وما أنا مِنَ المتكلّفين﴾[1] وقال عبد الله عن مسعود رضي الله عنه «من كان منكم مُسْتنًّا فليستن بمن قد مات. فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد: أبَرُّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً. قوم اختارهم الله لصحبة نبيه. فاعرفوا لهم حقهم. وتمسكوا بهديهم. فإنهم كانوا على الهدى المستقيم».

فلا تجد هذا التكلف الشديد، والتعقيد في الألفاظ والمعاني عند الصحابة أصلاً. وإنما يوجد عند من عَدَل عن طريقهم. وإذا تأمله العارف وجده «كلحم جمل غث. على رأس جبل وعر، لا سهلٌ فيرتقى، ولا سمين فينتقل» فيطول عليك الطريق. و يوسع لك العبارة. و يأتي بكل لفظ غريب ومعنى أغرب من اللفظ. فإذا وصلت لم تجد معك حاصلاً طائلاً. ولكن تسمع جعجعة ولا ترى طِحْناً. فالمتكلمون في جعاجع الجواهر والأعراض والأكوان والألوان، والجوهر الفرد، والأحوال والحركة والسكون، والوجود والماهية والانحياز، والجهات والنسب والإضافات، والغيرين والخلافين، والضدين والنقصين، والتماثل والاختلاف. والعرض هل يبقى زمانين؟ وما هو الزمان والمكان؟ ويموت أحدهم ولم يعرف الزمان والمكان، و يعترف بأنه لم يعرف الوجود: هل هو ماهية الشيء، أو زائد عليها؟ و يعترف: أنه شاك في وجود الرب: هل هو

---

(١) سورة صٓ الآية ٨٦.

وجود محض، أو وجود مقارن للماهية؟ و يقول: الحق عندي الوقف في هذه المسألة.

و يقول أفضلهم ــ عند نفسه ــ عند الموت: أخرج من الدنيا وما عرفت إلا مسئلة واحدة. وهي أن الممكن يفتقر إلى واجب. ثم قال: الافتقار أمر عدمي. فأموت ولم أعرف شيئاً. وهذا أكثر من أن يذكر. كما قال بعض السلف: أكثر الناس شكاً عند الموت: أرباب الكلام.

وآخرون أعظم تكلفاً من هؤلاء، وأبعد شيء عن العلم النافع، وهم: أرباب الهيولي والصورة والاصطقصات، والأركان والعلل الأربعة، والجواهر العقلية، والمفارقات، والمجردات، والمقولات العشر، والكليات الخمس، والمختلطات والموجهات، والقضايا المسوارات، والقضايا المهملات. فهم أعظم الطوائف تكلفاً، وأقلهم تحصيلاً للعلم النافع والعمل الصالح[1].

وكذلك المتكلفون من أصحاب الإرادة والسلوك، وأرباب الحال والمقام، والوقت والمكان، والبادي والباذه والوارد، والخاطر والواقع والقادح واللامع، والغيبة والحضور، والمحق والحق، والسكر، واللوائح والطوالع، والعطش والدهش، والتلبيس، والتمكين والتلوين، والاسم والرسم، والجمع وجمع الجمع، وجمع الشواهد، وجمع الوجود، والأثر، والكون، والبون، والاتصال والانفصال، والمسامرة والمشاهدة، والمعاينة، والتجلي، والتخلي، وأنا بلا أنا، وأنت بلا أنت، ونحن بلا نحن، وهو بلا هو. وكل ذلك أدنى إشارة إلى تكلف هؤلاء الطوائف وتنطعهم. وكذلك كثير من المنتسبين إلى الفقه لهم مثل هذا التكلف وأعظم منه.

فكل هؤلاء محجوبون بما لديهم. موقوفون على ما عندهم، خاضوا ــ بزعمهم ــ بحار العلم، وما ابتلت أقدامهم. وكدوا أفكارهم وأذهانهم وخواطرهم، وما استنارت بالعلم الموروث عن الرسل قلوبهم وأفهامهم، فرحين بما عندهم من العلوم راضين بما قيدوا به من الرسوم. فهم في واد ورسول الله

---

(١) أهل منطق اليونان.

صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم في واد. والله يعلم أنا لم نتجاوز فيهم القول، بل قصرنا فيما ينبغي لنا أن نقوله. فذكرنا غيضاً من فيض. وقليلاً من كثير.

وهؤلاء كلهم داخلون تحت الرأي، الذي اتفق السلف على ذمه وذم أهله.

فهم أهل الرأي حقاً، الذين قال فيهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه «إياكم وأصحاب الرأي. فإنهم أعداء السنن. أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها. فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا» وقال أيضاً «أصحاب الرأي أعداء السنن. أعيتهم أن يعوها، وتفلتت عليهم أن يرووها، فاشتغلوا عنها بالرأي» وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه «أي أرض تُقِلُّني؟ وأي سماء تُظِلني؟ إن قلت في كتاب الله برأيي، أو بما لا أعلم» وقال عمر رضي الله عنه «يا أيها الناس. إن الرأي كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم مصيباً. لأن الله عز وجل كان يريه. وإنما هو منا الظن والتكلف» وقال ابن عباس رضي الله عنهما «من أحدث رأيا ليس في كتاب الله، ولم تمض به سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم: لم يدر ما هو على ما هو منه إذا لقي الله عز وجل» وقال عمر رضي الله عنه «يا أيها الناس، اتهموا رأيكم على الدين. فقد رأيتني، وإني لأرد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيي. أجتهد. والله ما آلو ذلك يوم أبي جندل والكتاب يكتب، فقالوا: تكتب باسمك اللهم. فرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبيت، فقال: يا عمر، تراني قد رضيت وتأبى؟ وقال صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رويناه من طريق مسدد حدثنا يحيى بن سعيد عن ابن جريج أخبرني سليمان بن عتيق عن طلق بن حبيب عن الأحنف بن قيس عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «ألا هلك المتنطعون، ألا هلك المتنطعون. ألا هلك المتنطعون» فإن لم تكن هذه الألفاظ والمعاني التي نجدها في كثير من كلام هؤلاء تنطعاً فليس للتنطع حقيقة. والله سبحانه وتعالى أعلم.

فإن لم يسمح قلبك بكون «التوبة» غاية مقامات السالكين. ولم تصغ إلى شيء مما ذكرنا، وأبيت إلا أن يكون تلاشي نهاية الاتصال في عين الوجود محقاً. وتلاشي علوم الشواهد في العلم اللدني صرفاً. وجمعُ الوجود وجمع العين: هو نهاية مقامات السالكين إلى الله، بحيث يدخل في ذلك سالك. فاعلم أن هذا الجمع المذكور بمجرد لا يعطي عبودية ولا إيماناً، فضلاً عن أن يكون غاية كل نبي وولي وعارف. فإن هذا الجمع يحصل للصديق والزنديق، وللملاحدة والإتحادية منه حظ كبير. وحوله يدندنون. وهو عندهم نهاية التحقيق. فأين تحقيق العبودية، والقيام بأعبائها، واحتمال فرائضها وسننها وأدائها، والجهاد لأعداء الله، والدعوة إلى الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحمل الأذى في الله في هذا الجمع؟ وأين معرفة الأسماء والصفات فيه مفصلاً؟ وأين معرفة ما يحبه الرب تعالى، و يكرهه فيه مفصلاً؟ وأين معرفة خير الخيرين وشر الشرين فيه؟ وأين العلم بمراتب العبودية ومنازلها فيه؟!.

فالحق أن نهاية السالكين: تكميل مرتبة العبودية صرفاً. وهذا مما لا سبيل إليه لبني الطبيعة. وإنما خص بذلك الخليلان ــ عليهما الصلاة والسلام ــ من بين سائر الخلق. أما إبراهيم الخليل ــ صلوات الله وسلامه عليه ــ فإن الله عز وجل شهد له بأنه وَفَّى. وأما سيد ولد آدم ــ صلوات الله وسلامه عليه ــ فإنه كمل مرتبة العبودية. فاستحق التقديم على سائر الخلائق. فكان صاحبَ الوسيلة والشفاعة التي يتأخر عنها جميع الرسل، و يقول هو «أنا لها» ولهذا ذكره الله سبحانه وتعالى بالعبودية في أعلى مقاماته، وأشرف أحواله. كقوله تعالى: ﴿ سبحانَ الَّذي أسرىٰ بعبده ليلاً ﴾[1] وقوله: ﴿ وأنهُ لما قامَ عبد الله يدعوهُ ﴾[2] وقوله: ﴿ وإنْ كنتم في ريب مما نَزَّلنا علىٰ عبدِنا ﴾[3] وقوله: ﴿ تباركَ الَّذي نزل الفرقانَ علىٰ عبدهِ ﴾[4] ولهذا يقول المسيح، حين يُرغَب إليه

(١) سورة الإسراء الآية ١.
(٢) سورة الجن الآية ١٩.
(٣) سورة البقرة الآية ٢٣.
(٤) سورة الفرقان الآية ١.

في الشفاعة «اذهبوا إلى محمد، عبد غُفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر» فاستحق تلك الرتبة العليا بتكميل عبوديته لله، وبكمال مغفرة الله له.

فرجع الأمر إلى أن غاية المقامات ونهايتها: هو التوبة والعبودية المحضة. لا جمع العين. ولا جمع الوجود. ولا تلاشي الاتصال.

فإن قلت: فهذا الجمع إنما يحصل لمن قام بحقيقة التوبة والعبودية.

قيل: ليس كذلك، بل الجمع الذي يحصل لمن قام بذلك: هو جمع الرسل وخلفائهم. وهو جمع الهمة على الله سبحانه: محبة وإنابة وتوكلاً، وخوفاً ورجاء ومراقبة. وجمع الهمة على تنفيذ أوامر الله في الخلق دعوة وجهاداً. فهما جمعان: جمع القلب على المعبود وحده. وجمع الهمّ له على مَحض عبوديته.

فإن قلت: فأين شاهد هذين الجمعين؟ قلت: في القرآن كله، فخذه من فاتحة الكتاب في قوله: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ وتأمل ما في قوله «إياك» التخصيص لذاته المقدسة بالعبادة والاستعانة، وما في قوله «نعبد» الذي هو للحال والاستقبال، وللعبادة الظاهرة والباطنة: من استيفاء أنواع العبادة، حالاً واستقبالا، قولاً وعملاً، ظاهراً وباطناً. والاستعانة على ذلك به لا بغيره. ولهذا كانت الطريق كلها في هاتين الكلمتين. وهي معنى قولهم «الطريق في: إياك أريد بما تريد» فجمع المراد في واحد، والإرادة في مراده الذي يحبه ويرضاه. فإلى هذا دعت الرسل من أولهم إلى آخرهم. وإليه شَخَص العاملون. وتوجه المتوجهون. وكل الأحوال والمقامات ــ من أولها إلى آخرها ــ مندرجة في ضمن ذلك، ومن ثمراته وموجباته.

فالعبودية تجمع كمال الحب في كمال الذل، وكمال الانقياد لمراضي المحبوب وأوامره. فهي الغاية التي ليس فوقها غاية. وإذا لم يكن إلى القيام بحقيقتها ــ كما يجب ــ سبيل. فالتوبة هي المعول والآخية. وقد عرفت ــ بهذا وبغيره ــ أن الحاجة إليها في النهاية أشد من الحاجة إليها في البداية. ولولا تنسم

روحها لحال اليأس بين ابن الماء والطين وبين الوصول إلى رب العالمين، هذا لو قام بما ينبغي عليه أن يقوم به لسيده من حقوقه. فكيف والغفلة والتقصير والتفريط والتهاون، وإيثار حظوظه في كثير من الأوقات حقوق ربه لا يكاد يتخلص منها. ولا سيما السالك على درب الفناء والجمع؟ لأن ربه يطالبه بالعبودية. ونفسه تطالبه بالجمع والفناء. ولو حقق النظر مع نفسه وحاسبها حساباً صحيحاً لتبين له أن حَظَّه يريد، ولذته يطلب. نعم كل أحد يطلب ذلك. لكن الشأن في الفرق بين من صار حظه نفس مرضاة الله ومحابه. أحبت ذلك نفسه أو كرهته. وبين من حظه ما يريد من ربه. فالأول: حظه مراد ربه الديني الشرعي منه. وهذا حظه مراده من ربه. وبالله التوفيق.

فإن قيل: هذا الباب مسلم لأهل الذوق، وأنتم تتكلمون بلسان العلم لا بلسان الذوق. والذائق واجد، والواجد لا يمكنه إنكار موجوده. فلا يرجع إلى صاحب العلم. بل يدعوه إلى ذوق ما ذاقه. ويقول:

أقول للائم المُهدِي ملامته: ذُقِ الهوى، وإن اسْطَعْتَ الملامَ لُمِ

قيل: لم ينصف من أحال على الذوق. فإنها حِوالة على محكوم عليه لا على حاكم. وعلى مشهود له، لا على شاهد. وعلى موزون، لا على ميزان.

ويا سبحان الله! هل يدل مجرد ذوق الشيء على حكمه، وأنه حق أو باطل؟ وهل جعل الله ورسوله الأذواق والمواجيد حججاً وأدلة، يميز بها بين ما يحبه ويرضاه، وبين ما يكرهه ويسخطه؟ ولو كان ذلك كذلك: لاحتج كل مبطل على باطله بالذوق والوجد. كما تجده في كثير من أهل الباطل والإلحاد. فهؤلاء الاتحادية ــ وهم أكفر الخلق ــ يحتجون بالذوق والوجد على كفرهم وإلحادهم حتى ليقول قائلهم:

يا صاحبي، أنت تنهاني وتأمرني والوجدُ أصدقُ نَهَّاء وَأَمَّار
فإن أُطعكَ وأغصِ الوجدَ رُحت عَمٍ عن اليقين إلى أوهام أخبار
وعين ما أنت تدعوني إليه إذا حققته بدل المنهى. يا جار

ويقول هذا القائل: ثبت عندنا ــ بالكشف والذوق ــ ما يناقض صريح العقل. وكل معتقد لأمر جازم به، مستحسن له: يذوق طعمه. فالملحد يذوق طعم الاتحاد والانحلال من الدين. والرافضي يذوق طعم الرفض، ومعاداة خيار الخلق. والقدري يذوق طعم إنكار القدر، ويعجب ممن يثبته. والجبري عكسه. والمشرك يذوق طعم الشرك، حتى إنه ليستبشر إذا ذكر إلٰهُهُ ومعبوده من دون الله. ويشمئز قلبه إذا ذكر الله وحده.

وهذا الاحتجاج قد سلكه أرباب السماع المحدَث الشيطاني، الذي هو محض شهوة النفس وهواها. واحتجوا على إباحة هذا السماع بما فيه من الذوق والوجد واللذة. وأنت تجد النصراني له في تثليثه ذوق، ووجد وحنين، بحيث لو عرض عليه أشد العذاب لاختاره، دون أن يفارق تثليثه. لما له فيه من الذوق.

وحينئذ. فيقال: هَبْ أن الأمر كما تقول، وأن المتكلم المنكر لم يتكلم بلسان الذوق. فهل يصح أن يكون ذوق الذائق لذلك حجة صحيحة نافعة له بينه وبين الله؟ ولو فرضنا أن هذا المنكِر قال: نعم. أنا محجوب عن الوصول إلى ما أنكرته، غير ذائق له. وأنت ذائق واصل، فما علامة ما ذقته، ووصلتَ إليه؟ وما الدليل عليه؟ وأنا لا أنكر ذوقك له ووجدك به. ولكن الشأن في المذوق لا في الذوق، وإذا ذاق المحب العاشق طعم محبته وعشقه لمحبوبه، ما كان غاية ذلك: إلا أن يدل على وجود محبته وعشقه. لا على كون ذلك نافعاً له أو ضارًا، أو موجباً لكماله أو نقصه. وبالله التوفيق.

(باب التوحيد)

قال صاحب المنازل «(باب التوحيد) قال الله تعالى: ﴿ شهد الله أنه لا إلهَ إلاَّ هُوَ والملائكة وأولوا العلم ﴾[1] التوحيد: تنزيه الله عز وجل عن الحدَث، وإنما نطق العلماء بما نطقوا به، وأشار المحققون بما أشاروا به في هذا

(١) سورة آل عمران الآية ١٨.

الطريق: لقصد تصحيح التوحيد، وما سواه منْ حال أو مقام: فكله مصحوب بالعلل».

قلت «التوحيد» أول دعوة الرسل. وأول منازل الطريق. وأول مقام يقوم فيه السالك إلى الله تعالى. قال تعالى: ﴿ لقد أرسلنا نوحاً إلى قومِهِ. فقال: يا قومِ اعبدوا الله. ما لكم من إله غيره ﴾[1] وقال هود لقومه: ﴿ اعبدوا الله ما لكم مِنْ إله غيرهُ ﴾[2] وقال صالح لقومه: ﴿ اعبدوا الله ما لكم مِنْ إلهٍ غيرهُ ﴾[3] وقال شعيب لقومه: ﴿ اعبدوا الله ما لكم من إلهٍ غيرهُ ﴾[4] وقال تعالى: ﴿ ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً: أن اعبدوا الله، واجتنبوا الطاغوت ﴾[5].

فالتوحيد: مفتاح دعوة الرسل. ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لرسوله معاذ بن جبل رضي الله عنه ــ وقد بعثه إلى اليمن ــ «إنك تأتي قوماً أهل كتاب. فليكن أولَ ما تدعوهُمْ إليه: عبادةُ الله وحده. فإذا شهدوا أن لا إله إلا الله. وأن محمداً رسول الله. فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة ــ وذكر الحديث» وقال صلى الله عليه وسلم «أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله» ولهذا كان الصحيح: أن أول واجب يجب على المكلف: شهادة أن لا إله إلا الله. لا النظر، ولا القصد إلى النظر، ولا الشك ــ كما هي أقوال لأرباب الكلام المذموم.

فالتوحيد: أول ما يدخل به في الإسلام، وآخر ما يخرج به منَ الدنيا. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله: دخل الجنة» فهو أول واجب، وآخر واجب. فالتوحيد: أول الأمر وآخره.

---

(١) سورة الاعراف الآية ٥٥.
(٢) سورة الاعراف الآية ٦٥
(٣) سورة الاعراف الآية ٥٣.
(٤) سورة الاعراف الآية ٥٨.
(٥) سورة النحل الآية ٢٦.

قوله «التوحيد: تنزيه الله عن الحدث» هذا الحد لا يدل على التوحيد الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، وينجو به العبد من النار. ويدخل به الجنة. ويخرج من الشرك، فإنه مشترك بين جميع الفرق. وكل من أقر بوجود الخالق سبحانه أقر به. فعباد الأصنام، والمجوس، والنصارى، واليهود، والمشركون ــ على اختلاف نحلهم ــ كلهم ينزهون الله عن الحدث، ويثبتون قدمه، حتى أعظم الطوائف على الإطلاق شركاً، وكفراً، وإلحاداً. وهم طائفة الاتحادية. فإنهم يقولون: هو الوجود المطلق. وهو قديم لم يزل. وهو منزه عن الحدث. ولم تزل المحدثات تكتسي وجوده. تلبسه وتخلعه.

والفلاسفة ــ الذين هم أبعد الخلق عن الشرائع وما جاءت به الأنبياء ــ يثبتون واجب الوجود قديماً منزهاً عن الحدث.

والمشركون ــ عباد الأصنام الذين يعبدون معه آلهة أخرى ــ يثبتون قديماً منزهاً عن الحدث.

فالتنزيه عن الحدث حق. لكن لا يعطي إسلاماً ولا إيماناً. ولا يُدخل في شرائع الأنبياء. ولا يُخرج من نحل أهل الكفر ومللهم ألبتة. وهذا القدر لا يخفى على شيخ الإسلام. ومحله من العلم والمعرفة محله.

ومع هذا فقد سُئل سيد الطائفة الجنيد عن التوحيد؟ فقال: هو إفراد القديم عن المحدث. والجنيد: أشار إلى أنه لا تصح دعوى التوحيد. ولا مقامه ولا حاله، ولا يكون العبد موحداً إلا إذا أفرد القديم عن المحدث. فإن كثيراً ممن ادعى التوحيد لم يفرده سبحانه من المحدثات. فإن من نفى مباينته لخلقه فوق سمواته على عرشه، وجعله في كل مكان بذاته[1]: لم يفرده عن المحدث. بل جعله حالاً في المحدثات مخالفاً لها. موجوداً فيها بذاته. وصوفيةُ هؤلاء وعبادهم:

---

(١) هو دين الصوفية أهل وحدة الوجود. فعقيدتهم: أن ربهم كل شيء. وكل شيء هو. وعليه جمهور الجاهلين. يقولون. إن ربهم في كل مكان.

هم الحلولية، الذين يقولون: إن الله عز وجل يحل بذاته في المخلوقات. وهم طائفتان: طائفة تعم الموجودات بحلوله فيها. وطائفة تخص به بعضها دون بعض.

قال الأشعري في كتاب المقالات: هذه حكاية قول قوم من النساك. وفي الأمة قوم ينتحلون النسك، ويزعمون أنه جائز على الله تعالى الحلول في الأجسام. وإذا رأوا شيئاً يستحسنونه قالوا: لا ندري! لعله ربنا.

قلت: وهذه الفرقة طائفتان. إحداهما: تزعم أنه سبحانه يحل في الصورة الجميلة المستحسنة. والثانية: تزعم أنه سبحانه يحل في الكُمَّل من الناس. وهم الذين تجردت نفوسهم عن الشهوات. واتصفوا بالفضائل، وتنزهوا عن الرذائل. والنصارى تزعم أنه حل في بدن المسيح وتدرع به. والاتحادية تزعم أنه وجود مطلق اكتسته الماهيات. فهو عين وجودها.

فكل هؤلاء لم يفردوا القديم عن المحدث.

وهذا الإفراد ـــ الذي أشار إليه الجنيد ـــ نوعان:

أحدهما: إفراد في الاعتقاد والخبر. وذلك نوعان أيضاً. أحدهما: إثبات مباينة الرب تعالى للمخلوقات، وعلوه فوق عرشه من فوق سبع سماوات. كما نطقت به الكتب الإلهية من أولها إلى آخرها. وأخبرت به جميع الرسل من أولهم إلى آخرهم. والثاني: إفراده سبحانه بصفات كماله، وإثباتها له على وجه التفصيل، كما أثبتها لنفسه، وأثبتها له رسله، منزهة عن التعطيل والتحريف والتمثيل، والتكييف والتشبيه. بل تثبت له سبحانه حقائق الأسماء والصفات. وتنفي عنه فيها مماثلة المخلوقات، إثبات بلا تمثيل. وتنزيه بلا تحريف ولا تعطيل: ﴿ليسَ كمثلِهِ شيء وهُوَ السميعُ البصيرُ﴾[1].

وفي هذا النوع يكون إفراده سبحانه بعموم قضائه وقدره لجميع المخلوقات

---

(١) سورة الشورى الآية ١١.

ـ أعيانها وصفاتها وأفعالها ـ وأنها كلها واقعة بمشيئته وقدرته، وعلمه وحكمته. فيباين صاحب هذا الإفراد سائر فرق أهل الباطل: من الاتحادية، والحلولية، والجهمية الفرعونية ـ الذين يقولون: ليس فوق السماوات رب يعبد، ولا على العرش إله يصلى له و يسجد ـ والقدرية ـ الذين يقولون: إن الله لا يقدر على أفعال العباد، من الملائكة والإنس والجن، ولا على أفعال سائر الحيوانات ـ بل يقع في ملكه ما لا يريد. و يريد ما لا يكون. فيريد شيئاً لا يكون. و يكون شيء بغير إرادته ومشيئته. والله سبحانه أعلم.

والنوع الثاني من الإفراد: إفراد القديم عن المحدث بالعبادة ـ من التأله، والحب، والخوف، والرجاء والتعظيم، والإنابة والتوكل، والاستعانة وابتغاء الوسيلة إليه ـ فهذا الإفراد، وذلك الإفراد: بهما بعثت الرسل، وأنزلت الكتب. وشرعت الشرائع. ولأجل ذلك خلقت السماوات والأرض. والجنة والنار. وقام سوق الثواب والعقاب. فتفريد القديم سبحانه عن المحدث: في ذاته وصفاته وأفعاله ـ وفي إرادته، وحده ومحبته وخوفه ورجائه، والتوكل عليه، والاستعانة والحلف به، والنذر له، والتوبة إليه، والسجود له، والتعظيم والإجلال، وتوابع ذلك. ولذلك كانت عبارة الجنيد عن التوحيد عبارة سادة مسددة.

فشيخ الإسلام: إن أراد ما أراد أبو القاسم، فلا إشكال. وإن أراد أن ينزه الله سبحانه عن قيام الأفعال الاختيارية به ـ التي يسميها نفاة أفعاله: حلول الحوادث ـ ويجعلون تنزيه الرب تعالى عنها من كمال التوحيد. بل هو أصل التوحيد عندهم. فكأنه قال: التوحيد تنزيه الرب تعالى عن حلول الحوادث. وحقيقة ذلك: أن التوحيد ـ عندهم ـ تعطيله عن أفعاله ونفيها بالكلية. وأنه لا يفعل شيئاً ألبتة. فإن إثبات فاعل من غير فعل يقوم به ألبتة: محال في العقول والفطر ولغات الأمم. ولا يثبت كونه سبحانه رباً للعالم مع نفي ذلك أبداً. فإن قيام الأفعال به هو معنى الربوبية وحقيقتها، ونافي هذه المسألة ناف لأصل الربوبية، جاحد لها رأساً.

وإن أراد تنزيه الرب تعالى عن سمات المحدثين، وخصائص المخلوقين: فهو حق. ولكنه تقصير في التعبير عن التوحيد. فإن إثبات صفات الكمال أصل التوحيد. ومن تمام هذا الإثبات: تنزيهه سبحانه عن سمات المحدثين، وخصائص المخلوقين. وقد استدرك عليه الاتحادي في هذا الحد. فقال: شهود التوحيد يرفع الحدوث أصلاً ورأساً. فلا يكون هناك وجودان ــ قديم ومحدث ــ فالتوحيد: هو أن لا يرى مع الوجود المطلق سواه. والله سبحانه أعلم.

(انقسام طوائف التوحيد)

وقد تقسمت الطوائف «التوحيد» وسمى كل طائفة باطلهم توحيداً.

فأتباع أرسطو وابن سينا والنصير الطوسي، عندهم التوحيد: إثبات وجود مجرد عن الماهية والصفة. بل هو وجود مطلق. لا يعرض لشيء من الماهيات، ولا يقوم به وصف. ولا يتخصص بنعت. بل صفاته كلها سلوب وإضافات. فتوحيد هؤلاء: هو غاية الإلحاد والجحد والكفر. وفروع هذا التوحيد: إنكار ذات الرب. والقول بقدم الأفلاك. وأن الله لا يبعث من في القبور، وأن النبوة مكتسبة. وأنها حرفة من الحرف، كالولاية والسياسة، وأن الله لا يعلم عدد الافلاك ولا الكواكب. ولا يعلم شيئاً من الموجودات المعينة ألبتة، وأنه لا يقدر على قلب شيء من أعيان العالم ولا شق الأفلاك ولا خرقها. وأنه: لا حلال ولا حرام، ولا أمر ولا نهي. ولا جنة ولا نار. فهذا توحيد هؤلاء.

وأما الاتحادية، فالتوحيد عندهم: أن الحق المنزه هو عين الخلق المشبه، وأنه سبحانه هو عين وجود كل موجود، وحقيقته وماهيته، وأنه آية كل شيء، وله فيه آية تدل على أنه عينه. وهذا عند محققيهم من خطإ التعبير. بل هو نفس الآية، ونفس الدليل، ونفس المستدل، ونفس المستدل عليه. فالتعدد: بوجود اعتبارات وهمية، لا بالحقيقة والوجود. فهو عندهم عين الناكح. وعين المنكوح وعين الذابح. وعين المذبوح. وعين الآكل. وعين المأكول. وهذا عندهم: هو

السر الذي رَمزت إليه هوامس الدهور الأولية، ورامت إفادته الهداية النبوية، كما قاله محققهم وعارفهم ابن سبعين.

ومن فروع هذا التوحيد: أن فرعون وقومه مؤمنون كاملوا الإيمان، عارفون بالله على الحقيقة. ومن فروعه: أن عُبَّاد الأصنام على الحق والصواب. وأنهم إنما عبدوا عين الله سبحانه لا غيره. ومن فروعه: أن الحق أن لا فرق في التحريم والتحليل بين الأم والأخت والأجنبية. ولا فرق بين الماء والخمر، والزنا والنكاح. الكل من عين واحدة. بل هو العين الواحدة. وإنما المحجوبون عن هذا السر قالوا: هذا حرام وهذا حلال، نعم هو حرام عليكَم. لأنكم في حجاب عن حقيقة هذا التوحيد. ومن فروعه: أن الأنبياء ضيقوا الطريق على الناس، وبَعَّدوا عليهم المقصود. والأمر وراء ما جاءوا به، ودعوا إليه.

وأما الجهمية، فالتوحيد عندهم: إنكار علو الله على خلقه بذاته، واستوائه على عرشه، وإنكار سمعه وبصره، وقوته وحياته، وكلامه وصفاته وأفعاله ومحبته، ومحبة العباد له. فالتوحيد عندهم: هو المبالغة في إنكار التوحيد الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه.

وأما القدرية، فالتوحيد عندهم: هو إنكار قَدَر الله، وعموم مشيئته للكائنات، وقدرته عليها. ومتأخروهم ضموا إلى ذلك: توحيد الجهمية. فصار حقيقة التوحيد عندهم: إنكار القدر، وإنكار حقائق الأسماء الحسنى والصفات العلى، وربما سموا إنكار القدر، والكفر بقضاء الرب وقدره: عَدْلاً. وقالوا: نحن أهل العدل والتوحيد.

وأما الجبرية، فالتوحيد عندهم: هو تفرد الرب تعالى بالخلق والفعل، وأن العباد غير فاعلين على الحقيقة. ولا محدثين لأفعالهم، ولا قادرين عليها، وأن الرب تعالى لم يفعل لحكمة، ولا غاية تطلب بالفعل. وليس في المخلوقات قوى وطبائع وغرائز وأسباب. بل ما ثم إلا مشيئة محضة ترجح مثلاً على مثل بغير مرجح ولا حكمة ولا سبب ألبتة.

وأما صاحبُ المنازل ـــ ومن سلك سبيله ـــ فالتوحيد عندهم: نوعان.
أحدهما غير موجود ولا ممكن. وهو توحيد العبد ربه، فعندهم:

مـا وحـدَ الـواحدَ من واحـد   إذ كـل مـن وحـده جـاحـد

والثاني: توحيد صحيح. وهو توحيد الرب لنفسه. وكل من ينعته سواه فهو ملحد. فهذا توحيد الطوائف. ومن الناسُ إلا أولئك؟ والله سبحانه أعلم.

وأما التوحيد الذي دعت إليه رسل الله، ونزلت به كتبه: فوراء ذلك كله وهو نوعان: توحيد في المعرفة والإثبات، وتوحيد في المطلب والقصد.

فالأول: هو حقيقة ذات الرب تعالى، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله، وعلوه فوق سمواته على عرشه، وتكلمه بكتبه، وتكليمه لمن شاء من عباده، وإثبات عموم قضائه، وقدره، وحكمه. وقد أفصح القرآن عن هذا النوع جد الإفصاح. كما في أول سورة الحديد، وسورة طه، وآخر سورة الحشر، وأول سورة تنزيل السجدة، وأول سورة آل عمران، وسورة الإخلاص بكمالها. وغير ذلك.

النوع الثاني: مثل ما تضمنته سورة: ﴿قل: يا أيها الكافرون﴾ وقوله: ﴿قل: يا أهلَ الكتابِ تعالَوْا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ـــ الآية﴾[1] وأول سورة «تنزيل الكتاب» وآخرها، وأول سورة «يونس» ووسطها وآخرها، وأول سورة «الأعراف» وآخرها، وجملة سورة «الأنعام» وغالب سور القرآن، بل كل سورة في القرآن فهي متضمنة لنوعي التوحيد.

بل نقول قولاً كلياً: إن كل آية في القرآن فهي متضمنة للتوحيد، شاهدة به، داعية إليه. فإن القرآن: إما خبر عن الله، وأسمائه وصفاته وأفعاله. فهو التوحيد العلمي الخبري. وإما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له، وخلع كل ما يعبد من دونه، فهو التوحيد الإرادي الطلبي. وإما أمر ونهي، وإلزام بطاعته

(١) سورة آل عمران الآية ٦٤.

في نهيه وأمره. فهي حقوق التوحيد ومكملاته. وإما خبر عن كرامة الله لأهل توحيده وطاعته، وما فعل بهم في الدنيا، وما يكرمهم به في الآخرة. فهو جزاء توحيده وإما خبر عن أهل الشرك، وما فعل بهم في الدنيا من النكال، وما يحل بهم في العقبى من العذاب. فهو خبر عمن خرج عن حكم التوحيد.

فالقرآن كله في التوحيد وحقوقه وجزائه، وفي شأن الشرك وأهله وجزائهم؛ (الحمد لله) توحيد ﴿رب العالمين﴾ توحيد ﴿مالك يوم الدين﴾ توحيد متضمن لسؤال الهداية إلى طريق أهل التوحيد، الذين أنعم الله عليهم ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ الذين فارقوا التوحيد. ولذلك شهد الله لنفسه بهذا التوحيد. وشهد له به ملائكته، وأنبياؤه ورسله. قال ﴿شهد الله أنَّه لا إله إلا هو. وَالمَلائكَةُ، وَأولُوا العِلم. قائماً بالقِسطِ. لا إله إلا هوَ العزيزُ الحكيمُ. إنَّ الدِّين عندَ اللهِ الإسلام﴾[1].

فتضمنت هذه الآية الكريمة إثبات حقيقة التوحيد، والرد على جميع هذه الطوائف، والشهادة ببطلان أقوالهم ومذاهبهم. وهذا إنما يتبين بعد فهم الآية ببيان ما تضمنته من المعارف الإلهية، والحقائق الإيمانية.

فتضمنت هذه الآية: أجل شهادة، وأعظمها، وأعدلها، وأصدقها، من أجل شاهدٍ، بأجلِّ مشهود به. وعبارات السلف في «شهد» تدور على الحكم والقضاء، والإعلام والبيان، والإخبار. قال مجاهد: حَكَمَ، وقضى. وقال الزجاج: بيّنَ. وقالت طائفة: أعلم وأخبر. وهذه الأقوال كلها حق لا تنافي بينها فإن «الشهادة» تتضمن كلام الشاهد وخبره، وقوله. وتتضمن إعلامه، وإخباره وبيانه. فلها أربع مراتب. فأول مراتبها: علم، ومعرفة، واعتقاد لصحة المشهود به، وثبوته. وثانيها: تكلمه بذلك، ونطقه به، وإن لم يُعلم به غيره. بل يتكلم به مع نفسه ويذكرها، وينطق بها أو يكتبها. وثالثها: أن

---

(١) سورة آل عمران الآية (١٨-١٩).

يُعلم غيره بما شهد به، ويخبره به، ويبينه له. ورابعها: أن يلزمه بمضمونها ويأمره به.

فشهادة الله سبحانه لنفسه بالوحدانية، والقيام بالقسط: تضمنت هذه المراتب الأربعة: علم الله سبحانه بذلك. وتكلمه به، وإعلامه، وإخباره لخلقه به، وأمرهم وإلزامهم به.

١ ــ أما مرتبة العلم: فإن الشهادة بالحق تتضمنها ضرورة، وإلا كان الشاهد شاهداً بما لا علم له به. قال الله تعالى ﴿ إلا من شَهِدَ بالحَقِّ وهم يعلمون ﴾(١) وقال النبي صلى الله عليه وسلم «على مثلها فاشهد» وأشار إلى الشمس.

٢ ــ وأما مرتبة التكلم والخبر: فمن تكلم بشيء وأخبره به فقد شهد به، وإن لم يتلفظ بالشهادة. قال تعالى: ﴿ هَلُمَّ شهداءكم الذين يَشهَدُون أن الله حرم هذا. فإن شَهِدُوا فلا تَشهَد معهم ﴾(٢) وقال تعالى: ﴿ وجعلوا الملائكةَ الذين هم عباد الرحمن إناثاً. أشهدوا خلقهم؟ ستكتب شهادتهم ويسألون ﴾(٣). فجعل ذلك منهم شهادة، وإن لم يتلفظوا بلفظ الشهادة، ولم يؤدوها عند غيرهم. قال النبي صلى الله عليه وسلم: «عَدَلَتْ شهادَةُ الزور الإشراكَ بالله» وشهادة الزور هي قول الزور. كما قال تعالى: ﴿ واجتنبوا قول الزور. حنفاء الله غير مشركين به ﴾(٤) وعند نزول هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «عدلت شهادة الزور الإشراك بالله» فسمى قول الزور شهادة. وسمى الله تعالى إقرار العبد على نفسه شهادة. قال تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا، كونوا قوَّامينَ بالقسطِ شهداءَ لله. ولو على أنفسكم ﴾(٥) فشهادة المرء على نفسه: هي إقراره على نفسه. وفي الحديث الصحيح في قصة ماعز

(١) سورة الزخرف الآية ٨٦.
(٢) سورة الانعام الآية ١٥٠.
(٣) سورة الزخرف الآية ١٩.
(٤) سورة الحج الآية ٣١.
(٥) سورة النساء الآية ١٣٥.

الأسلمي «فلما شهد على نفسه أربع مرات. رجمه الرسول صلى الله عليه وسلم» وقال تعالى: ﴿قالوا: شهدنا على أنفسنا. وغرتهم الحياة الدنيا. وشهدوا على أنفسهم أنه كانوا كافرين﴾ (١).

وهذا ــ وأضعافه ــ يدل على أن الشاهد عند الحاكم وغيره: لا يشترط في قبول شهادته أن يتلفظ بلفظ الشهادة. كما هو مذهب مالك، وأهل المدينة. وظاهر كلام أحمد. ولا يعرف عن أحد من الصحابة والتابعين اشتراط ذلك. وقد قال ابن عباس «شهد عندي رجال مرضيون ــ وأرضاهم عندي عمر ــ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد الصبح. حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تغرب الشمس» ومعلوم أنهم لم يتلفظوا بلفظ الشهادة. والعشرة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة. لم يتلفظ في شهادته لهم بلفظ الشهادة. بل قال «أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة» الحديث.

وأجمع المسلمون على أن الكافر إذا قال «لا إله إلا الله. محمد رسول الله» فقد دخل الإسلام. وشهد شهادة الحق. ولم يتوقف إسلامه على لفظ الشهادة وأنه قد دخل في قوله: «حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله» وفي لفظ آخر «حتى يقولوا لا إله إلا الله» فدل على أن مجرد قولهم «لا إله إلا الله» شهادة منهم. وهذا أكثر من أن تذكر شواهده من الكتاب والسنة. فليس مع من اشترط لفظ الشهادة. دليل يعتمد عليه. والله أعلم.

(مرتبة الاعلام والاخبار)

٣ ــ وأما مرتبة الإعلام والإخبار، فنوعان: إعلام بالقول. وإعلام بالفعل. وهذا شأن كل معلم لغيره بأمر: تارة يعلمه بقوله. وتارة بفعله. ولهذا كان من جعل داراً مسجداً، وفتح بابها لكل من دخل اليها، وأذن بالصلاة

---

(١) سورة الانعام الآية ١٣٠.

فيها: معلماً أنها وقف. وإن لم يتلفظ به. وكذلك من وجد متقرباً إلى غيره بأنواع المسار: معلماً له ولغيره أنه يحبه، وإن لم يتلفظ بقوله، وكذلك بالعكس. وكذلك شهادة الرب جل جلاله وبيانه وإعلامه. يكون بقوله تارة، وبفعله تارة أخرى. فالقول: هو ما أرسل به رسله. وأنزل به كتبه. ومما قد علم بالاضطرار: أن جميع الرسل أخبروا عن الله: أنه شهد لنفسه «بأنه لا إله إلا هو» وأخبر بذلك، وأمر عباده أن يشهدوا به. وشهادته سبحانه «أن لا إله إلا هو» معلومة من جهة كل من بلغ عنه كلامه.

وأما بيانه وإعلامه بفعله: فهو ما تضمنه خبره تعالى عن الأدلة الدالة على وحدانيته التي تعلم دلالتها بالعقل والفطرة. وهذا أيضاً يستعمل فيه لفظ الشهادة، كما يستعمل فيه لفظ الدلالة، والإرشاد والبيان. فإن الدليل يبين المدلول عليه ويظهره، كما يبينه الشاهد والخبر. بل قد يكون البيان بالفعل أظهر وأبلغ. وقد يسمى شاهد الحال نطقاً وقولا وكلاماً. لقيامه، وأدائه مؤداه. كما قيل:

وقالت له العينان: سمعاً وطاعة وحدَّرتا بالدار لما يثقب

وقال الآخر:

شكا إليَّ جملي طول السُّرَى صبراً جميلي. فكلانا مبتلى

وقال الآخر:

امتلأ الحوض، وقال: قَطْني مهلاً رويداً. قد ملأت بطني

ويسمى هذا شهادة أيضاً. كما في قوله تعالى: ﴿ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله، شاهدين على أنفسهم بالكفر﴾ [1] فهذه شهادة منهم على أنفسهم بما يفعلون من أعمال الكفر وأقواله. فهي شهادة بكفرهم. وهم شاهدون على أنفسهم بما شهدت به.

(١) سورة التوبة الآية ١٧.

والمقصود: أن الله سبحانه يشهد بما جعل آياته المخلوقة دالة عليه. فإن دلالتها إنما هي بخلقه وجعله. و يشهد بآياته القولية الكلامية المطابقة لما شهدت به آياته الخلقية. فتتطابق شهادة القول وشهادة الفعل. كما قال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾[1] أي أن القرآن حق. فأخبر أنه يدل بآياته الأفقية والنفسية على صدق آياته القولية الكلامية. وهذه الشهادة قد ذكرها غير واحد من أئمة العربية والتفسير. قال ابن كيسان: شهد الله بتدبيره العجيب وأموره المحكمة عند خلقه: أنه لا إله إلا هو.

٤ ــ وأما المرتبة الرابعة ــ وهي الأمر بذلك والإلزام به، وإن كان مجرد الشهادة لا يستلزمه، لكن الشهادة في هذا الموضع تدل عليه وتتضمنه ــ فإنه سبحانه شهد به شهادة من حكم به، وقضى وأمر، وألزم عباده به. كما تعالى: ﴿وقضى ربكَ ألاَّ تعبدوا إلا إياهُ﴾[2] وقال تعالى: ﴿وقال الله: لا تتخذوا إلهين اثنين. إنما هو إله واحد﴾[3] وقال تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصينَ لهُ الدّينَ﴾[4] وقال تعالى: ﴿لا تجعل معَ اللهِ إلٰهاً آخر﴾[5] وقال الله سبحانه وتعالى: ﴿ولا تدعُ معَ اللهِ إلٰهاً آخر﴾[6] والقرآن كله شاهد بذلك.

ووجه استلزم شهادته سبحانه لذلك: أنه إذا شهد أنه لا إله إلا هو، فقد أخبر، وبيّن وأعلم، وحكم وقضى: أن ما سواه ليس إلٰه. وأن إلٰهية ما سواه أبطل الباطل، وإثباتها أظلم الظلم. فلا يستحق العبادة سواه. كما لا تصلح الإلٰهية لغيره. وذلك يستلزم الأمر باتخاذه وحده إلٰهاً، والنهي عن اتخاذ غيره معه إلٰهاً. وهذا يفهمه المخاطب من هذا النفي والإثبات. كما إذا رأيت رجلاً يستفتي أو يستشهد، أو يستطب من ليس أهلاً لذلك، و يدع من هو أهل له.

---

(١) سورة فصلت الآية ٥٣.
(٢) سورة الاسراء الآية ٢٣.
(٣) سورة النحل الآية ٥١.
(٤) سورة البينة الآية ٥.
(٥) سورة الاسراء الآية (٢٢-٣٩).
(٦) سورة القصص الآية ٨٨.

فتقول: هذا ليس بمفت ولا شاهد ولا طبيب. المفتي فلان. والشاهد فلان. والطبيب فلان. فإن هذا أمر منك ونهي.

وأيضاً فإن الأدلة قد دلت على أنه سبحانه وحده المستحق للعبادة. فإذا أخبر أنه هو وحده المستحق للعبادة، تضمن هذا الإخبار: أمر العباد وإلزامهم بأداء ما يستحقه الرب تعالى عليهم. وأن القيام بذلك هو خالص حقه عليهم. فإذا شهد سبحانه أنه «لا إله إلا هو» تضمنت شهادته الأمر والإلزام بتوحيده.

وأيضاً فلفظ «الحكم» و«القضاء» يستعمل في الجمل الخبرية. فيقال للجملة الخبرية «قضية» و«حكم» وقد حُكم فيها بكيت وكيت، قال تعالى: ﴿ألا إنهم من إفكهم ليقولون: وَلَدَ اللهُ، وإنهم لكاذبون ۝ أصطفى البنات على البنين؟ ما لكم؟ كيف تحكمون!﴾[1] فجعل هذا الإخبار المجرد منهم حكماً. وقال في موضع آخر: ﴿أفنجعلُ المسلمينَ كالمجرمينَ؟ ما لكم؟ كيفَ تحكمونَ؟﴾[2] لكن هذا حكم لا إلزام معه، والحكم والقضاء بأنه لا إله إلا هو: متضمن للإلزام. والله سبحانه أعلم.

وقوله تعالى «قائماً بالقسط» القسط: هو العدل. فشهد الله سبحانه: أنه قائم بالعدل في توحيده. وبالوحدانية في عدله. و«التوحيد» و«العدل» هما جماع صفات الكمال. فإن «التوحيد» يتضمن تفرده سبحانه بالكمال والجلال والمجد والتعظيم الذي لا ينبغي لأحد سواه. و«العدل» يتضمن وقوع أفعاله كلها على السداد والصواب وموافقة الحكمة.

فهذا توحيد الرسل وعدلهم: إثبات الصفات، والأمر بعبادة الله وحده لا شريك له. وإثبات القدر والحِكَم. والغايات المطلوبة المحمودة بفعله وأمره. لا توحيد الجهمية والمعتزلة والقدرية، الذي هو إنكار الصفات وحقائق الأسماء

---

(١) سورة الصافات الآية (١٥١-١٥٤).

(٢) سورة القلم الآية (٣٥-٣٦).

الحسنى، وعدلهم، الذي هو: التكذيب بالقدر، أو نفي الحِكَم والغايات والعواقب الحميدة التي يفعل الله لأجلها و يأمر. وقيامه سبحانه بالقسط في شهادته يتضمن أموراً.

أحدها: أنه قائم بالقسط في هذه الشهادة التي هي أعدل شهادة على الإطلاق، وإنكارها وجحودها أعظم الظلم على الإطلاق. فلا أعدل من التوحيد ولا أظلم من الشرك. فهو سبحانه قائم بالعدل في هذه الشهادة قولاً وفعلاً، حيث شهد بها، وأخبر وأعلم عباده. و بين لهم تحقيقها وصحتها. وألزمهم بمقتضاها. وحكم به. وجعل الثواب والعقاب عليها. وجعل الأمر والنهي من حقوقها وواجباتها. فالدين كله من حقوقها. والثواب كله عليها. والعقاب كله على تركها.

وهذا هو العدل الذي قام به الرب تعالى في هذه الشهادة. فأوامره كلها تكميل لها، وأمر بأداء حقوقها، ونواهيه كلها صيانة لها عما يهضمها و يضادها. وثوابه كله عليها. وعقابه كله على تركها، وترك حقوقها. وخلقه السماوات والأرض وما بينها كان بها ولأجلها. وهي الحق الذي خلقت به. وضدها هو الباطل والعبث الذي نزه نفسه عنه. وأخبر: أنه لم يخلق به السماوات والأرض، قال تعالى ــ رداً على المشركين المنكرين لهذه الشهادة ــ ﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً. ذلكَ ظنُّ الّذينَ كفروا. فو يلٌ للذين كفروا مِنَ النَّارِ ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ حمَ * تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم * ما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى. والذين كفروا عما أنذروا معرضون ﴾[2] وقال: ﴿ وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً. وقدّره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب. ما خلق الله ذلك إلا بالحق ﴾[3] وقال: ﴿ أو لم يتفكروا في أنفسهم؟ ما خلق الله السماوات

(١) سورة صَ الآية ٢٧.
(٢) سورة الاحقاف الآية (١-٣).
(٣) سورة يونس الآية ٥.

والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى. وإن كثيراً من الناس بلقاء ربهم لكافرون ﴾ (1) وقال: ﴿ وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين * ما خلقناهما إلا بالحق ﴾ (2) وهذا كثير في القرآن. والحق الذي خلقت به السماوات والأرض ولأجله: هو التوحيد. وحقوقه من الأمر والنهي، والثواب والعقاب. فالشرع والقدر، والخلق والأمر، والثواب والعقاب قائم بالعدل. والتوحيد صادر عنها. وهذا هو الصراط المستقيم الذي عليه الرب سبحانه وتعالى. قال تعالى ــ حكاية عن نبيه هود ــ ﴿ إني توكَّلتُ على الله ربي وربِّكُمْ. ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها. إن ربي على صراط مستقيم ﴾ (3) فهو سبحانه على صراط مستقيم في قوله وفعله. فهو يقول الحق. ويفعل العدل: ﴿ وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً. لا مبدل لكلماته. وهو السميع العليم ﴾ (4) ﴿ والله يقول الحق. وهو يهدي السبيل ﴾ (5).

فالصراط المستقيم ــ الذي عليه ربنا تبارك وتعالى ــ: هو مقتضى التوحيد والعدل. قال تعالى: ﴿ وضربَ الله مثلاً: رجلينِ أحدُهُما أبكم لا يقْدِرُ علىٰ شيء. وهو كَلٌّ على مولاه. أينما يوجهه لا يأت بخير. هل يستوي هوَ وَمَنْ يأمرُ بالعدلِ؟ وهُوَ علىٰ صراطٍ مستقيم ﴾ (6) فهذا مثل ضربه الله لنفسه وللصنم. فهو سبحانه الذي يأمر بالعدل. وهو على صراط مستقيم. والصنم مثل العبد الذي هو كَلٌّ على مولاه. أينما يوجهه لا يأتي بخير (7).

---

(1) سورة الروم الآية ٨.
(2) سورة الدخان الآية ٣٨.
(3) سورة هود الآية ٥٦.
(4) سورة الانعام الآية ١١٥.
(5) سورة الاحزاب الآية ٤.
(6) سورة النحل الآية ٧٦.
(7) الأظهر ــ والله أعلم ــ أنه مثل للرسول صلى الله عليه وسلم وللشيوخ الطواغيت الصادين عن الله ورسوله. فالرسول يأمر بالعدل، وهو متكلم بالخير، وعلى صراط مستقيم، في أخلاقه ودعوته. والطاغوت ــ من شياطين الإنس ــ أبكم بالتقليد الأعمى. لا يقدر على فهم ولا فقه. عالة في عيشه وحاجاته على متبعيه من المستضعفين لا يستفيد العامة منه ولا الأمة بشيء. بل أينما توجهه لا يأتيها إلا بالشر والخسران، وغضب الله.

والمقصود: أن قوله تعالى «قائماً بالقسط» هو كقوله: ﴿ إن ربي على صراط مستقيم ﴾ وقوله «قائماً بالقسط» نصب على الحال. وفيه وجهان. أحدهما: أنه حال من الفاعل في «شهد الله» والعامل فيها الفعل. والمعنى على هذا: شهد الله حال قيامه بالقسط: أنه لا إله إلا هو. والثاني: أنه حال من قوله «هو» والعامل فيها معنى النفي. أي لا إله إلا هو، حال كونه قائماً بالقسط. وبين التقدير فرق ظاهر.

فإن التقدير الأول: يتضمن أن المعنى: شهد الله ــ متكلماً بالعدل، مخبراً به، آمراً به، فاعلاً له، مجازياً به ــ أنه لا إله إلا هو. فإن العدل يكون في القول والفعل. و«المقسط» هو العادل في قوله وفعله. فشهد الله قائماً بالعدل ــ قولاً وفعلاً ــ أنه لا إله إلا هو. وفي ذلك تحقيق لكون هذه الشهادة شهادة عدل وقسط. وهي أعدل شهادة، كما أن المشهود به أعدل شيء وأصحه وأحقه. وذكر ابن السائب وغيره في سبب نزول الآية ما يشهد بذلك. وهو «أن حَبرين من أحبار الشأم قدما على النبي صلى الله عليه وسلم. فلما أبصرا المدينة قال أحدهما لصاحبه: ما أشبه هذه المدينة بمدينة النبي الذي يخرج في آخر الزمان. فلما دخلا على النبي صلى الله عليه وسلم قالا له: أنت محمد؟ قال: نعم. وأحمد؟ قال: نعم قالا: أسألك عن شهادة. فإن أخبرتنا بها آمنا بك. قال: سلاني. قالا: أخبرنا عن أعظم شهادة في كتاب الله» فنزلت: ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو ــ الآية ﴾ وإذا كان القيام بالقسط يكون في القول والفعل كان المعنى: أنه كان سبحانه يشهد وهو قائم بالعدل عالم به، لا بالظلم. فإن هذه الشهادة تضمنت قولاً وعملاً. فإنها تضمنت: أنه هو الذي يستحق العبادة وحده دون غيره. وأن الذين عبدوه وحده: هم المفلحون السعداء. وأن الذين أشركوا به غيره هم الضالون الأشقياء. فإذا شهد قائماً بالعدل ــ المتضمن جزاء المخلصين بالجنة، وجزاء المشركين بالنار ــ: كان هذا من تمام موجب الشهادة وتحقيقها. وكان قوله «قائماً بالقسط» تنبيهاً على جزاء الشاهد بها والجاحد لها. والله أعلم.

وأما التقدير الثاني — وهو أن يكون قوله «قائماً» حالا مما بعد «إلا» — فالمعنى: أنه لا إله إلا هو قائماً بالعدل. فهو وحده المستحق الإلهية، مع كونه قائماً بالقسط. قال شيخنا: وهذا التقدير أرجح. فإنه يتضمن: أن الملائكة وأولي العلم يشهدون له بأنه لا إله إلا هو، وأنه قائم بالقسط.

قلت: مراده أنه إذا كان قوله «قائماً بالقسط» حالاً من المشهود به. فهو كالصفة. فإن الحال صفة في المعنى لصاحبها. فإذا وقعت الشهادة على ذي الحال وصاحبها كان كلاهما مشهوداً به. فيكون «الملائكة وأولو العلم» قد شهدوا بأنه قائم بالقسط. كما شهدوا بأنه لا إله إلا هو. والتقدير الأول لا يتضمن ذلك. فإنه إذا كان التقدير: شهد الله — قائماً بالقسط — أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم يشهدون أنه لا إله إلا هو: كان القيام بالقسط حالاً من اسم «الله» وحده.

وأيضاً فكونه قائماً بالقسط فيما شهد به أبلغ من كونه حالاً من مجرد الشهادة.

فإن قيل: فإذا كان حالاً من «هو» فهلا اقترن به؟ ولم فصل بين صاحب الحال وبينها بالمعطوف، فجاء متوسطاً بين صاحب الحال وبينها؟.

قلت: فائدته ظاهرة. فإنه لو قال «شهد الله أنه لا إله إلا هو قائماً بالقسط والملائكة وأولو العلم» لأوهم عطف الملائكة وأولي العلم على الضمير في قوله «قائماً بالقسط» ولا يحسن العطف لأجل الفصل. وليس المعنى على ذلك قطعاً. وإنما المعنى على خلافه. وهو أن قيامه بالقسط مختص به، كما أنه مختص بالإلهية. فهو وحده الإله المعبود المستحق العبادة. وهو وحده المجازي المثيب المعاقب بالعدل.

قوله «لا إله إلا هو» ذكر محمد بن جعفر أنه قال: الأولى وصف وتوحيد، والثانية: رسم وتعليم، أي قولوا «لا إله إلا هو» ومعنى هذا: أن الأولى

تضمنت أن الله سبحانه شهد بها وأخبر بها. والتالي للقرآن إنما يخبر عن شهادته هو. وليس في ذلك شهادة من التالي نفسه. فأعاد سبحانه ذكرها مجردة ليقولها التالي. فيكون شاهداً هو أيضاً.

وأيضاً فالأولى: خبر عن الشهادة بالتوحيد. والثانية: خبر عن نفس التوحيد. وختم بقوله «العزيز الحكيم» فتضمنت الآية توحيده وعدله، وعزته وحكمته. فالتوحيد: يتضمن ثبوت صفات كماله، ونعوت جلاله، وعدم المماثل له فيها وعبادته وحده لا شريك له. و«العدل» يتضمن وضعه الأشياء موضعها، وتنزيلها منازلها، وأنه لم يخص شيئاً منها إلا بمخصص اقتضى ذلك. وأنه لا يعاقب من لا يستحق العقوبة، ولا يمنع من يستحق العطاء، وإن كان هو الذي جعله مستحقاً. و«العزة» تتضمن كمال قدرته وقوته وقهره. و«الحكمة» تتضمن كمال علمه وخبرته، وأنه أمر ونهى، وخلق وقدر، لما له في ذلك من الحكم والغايات الحميدة التي يستحق عليها كمال الحمد.

فاسمه «العزيز» يتضمن الملك. واسمه «الحكيم» يتضمن الحمد. وأول الآية يتضمن التوحيد. وذلك حقيقة «لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد. وهو على كل شيء قدير» وذلك أفضل ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم والنبيون من قبله. و«الحكيم» الذي إذا أمر بأمر كان حسناً في نفسه وإذا نهى عن شيء كان قبيحاً في نفسه. وإذا أخبر بخبر كان صدقاً، وإذا فعل فعلاً كان صواباً. وإذا أراد شيئاً كان أولى بالارادة من غيره. وهذا الوصف على الكمال لا يكون إلا لله وحده.

فتضمنت هذه الآية وهذه الشهادة: الدلالة على وحدانيته المنافية للشرك. وعدله المنافي للظلم. وعزته المنافية للعجز. وحكمته المنافية للجهل والعيب. ففيها الشهادة له بالتوحيد، والعدل، والقدرة والعلم والحكمة. ولهذا كانت أعظم شهادة.

ولا يقوم بهذه الشهادة على وجهها من جميع الطوائف إلا أهل السنة. وسائر

طوائف أهل البدع لا يقومون بها. فالفلاسفة أشد الناس إنكاراً وجحوداً لمضمونها، من أولها إلى آخرها. وطوائف الاتحادية: هم أبعد خلق الله عنها من كل وجه. وطائفة الجهمية تنكر حقيقتها من وجوه:

منها: أن «الإله» هو الذي تألهه القلوب، محبة له، واشتياقاً إليه، وإنابة. وعندهم: أن الله لا يُحِب ولا يُحَبُّ.

ومنها: أن «الشهادة» كلامه وخبره عما شهد به. وهو عند هم لا يقول ولا يتكلم. ولا يشهد ولا يخبر.

ومنها: أنها تتضمن مباينته لخلقه بذاته وصفاته. وعند فرعونيهم: أنه لا يباين الخلق ولا يحايثهم. وليس فوق العرش إله يعبد، ولا رب يصلى له و يسجد. وعند حلوليّتهم: أنه حالٌّ في كل مكان بذاته، حتى في الأمكنة التي يستحيي من ذكرها. فهؤلاء مثبتة الجهمية. وأولئك نفاتهم.

ومنها: أن قيامه بالقسط في أفعاله وأقواله، وعندهم: أنه لم يقم ولا يقوم به فعل ولا قول ألبتة. وأن قوله مخلوق من بعض المخلوقات، وفعله هو المفعول المنفصل. وأما أن يكون له فعل يكون به فاعلاً حقيقة: فلا.

ومنها: أن «القسط» عندهم لا حقيقة له. بل كل ممكن فهو قسط. وليس في مقدوره ما يكون ظلماً وقسطاً. بل الظلم عندهم هو المحال الممتنع لذاته. والقسط هو الممكن. فنزه الله سبحانه نفسه ــ على قولهم ــ عن المحال الممتنع لذاته الذي لا يدخل تحت القدرة.

ومنها: أن العزة هي القوة والقدرة. وعندهم لا يقوم به صفة، ولا له صفة وقدرة تسمى قدرة وقوة.

ومنها: أن «الحكمة» هي الغاية التي يفعل لأجلها، وتكون هي المطلوبة بالفعل. و يكون وجودها أولى من عدمها. وهذا عندهم ممتنع في حقه سبحانه.

فلا يفعل لحكمة ولا غاية. بل لا غاية لفعله ولا أمره. وما ثم إلا محض المشيئة المجردة عن الحكمة والتعليل.

ومنها: أن «الإله»[1] هو الذي له الأسماء الحسنى، والصفات العلى. وهو الذي يفعل بقدرته ومشيئته وحكمته. وهو الموصوف بالصفات والأفعال، المسمى بالأسماء التي قامت بها حقائقها ومعانيها. وهذا لا يثبته على الحقيقة إلا أتباع الرسل. وهم أهل العدل والتوحيد.

فالجهمية والمعتزلة: تزعم أن ذاته لا تُحب. ووجهه لا يرى، ولا يُلتذ بالنظر إليه. ولا تشتاق القلوب إليه. فهم في الحقيقة منكرون الإلٰهية[2]

والقدرية: تنكر دخول أفعال الملائكة والجن والإنس وسائر الحيوان تحت قدرته ومشيئته وخلقه. فهم منكرون في الحقيقة لكمال عزته وملكه.

والجبرية: تنكر حكمته، وأن يكون له في أفعاله وأوامره غاية يفعل و يأمر لأجلها. فهم منكرون في الحقيقة لحكمته وحمده.

وأتباع ابن سينا، والنصير الطوسي وفروخهما: ينكرون أن يكون ماهية غير الوجود المطلق، وأن يكون له وصف ثبوتي زائد على ماهية الوجود. فهم في الحقيقة منكرون لذاته وصفاته وأفعاله، لا يتحاشون من ذلك.

والاتحادية: أدهى وأمر. فإنهم رفعوا القواعد من الأصل، وقالوا: ما ثم وجودٌ خالق ووجود مخلوق. بل الخلق المشبه هو عين الحق المنزه. كل ذلك من عين واحدة. بل هو العين الواحدة.

فهذه الشهادة العظيمة: كل هؤلاء هم بها غير قائمين. وهي متضمنة لإبطال ما هم عليه ورده. كما تضمنت إبطال ما عليه المشركون ورده. وهي مبطلة لقول طائفتي الشرك والتعطيل. ولا يقوم بهذه الشهادة إلا أهل الإثبات

---

(١) «الإله» هو المألوه بغاية الحب وغاية التعظيم. و «الرب» هو الذي له الأسماء الحسنى.

(٢) بل منكرون الربوبية.

الذين يثبتون لله ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات. و ينفون عنه مماثلة المخلوقات. و يعبدونه وحده لا يشركون به شيئاً.

وإذا كانت شهادته سبحانه تتضمن بيانه للعباد، ودلالتهم وتعريفهم بما شهد به. وإلا فلو شهد شهادة لم يتمكنوا من العلم بها: لم ينتفعوا. ولم يقم عليهم بها الحجة. كما أن الشاهد من العباد إذا كانت عنده شهادة ولم يبينها، بل كتمها. لم ينتفع بها أحد، ولم تقم بها حجة. وإذا كان لا يُنتفع بها إلا ببيانها. فهو سبحانه قد بينها غاية البيان بطرق ثلاثة: السمع، والبصر، والعقل.

أما السمع: فبسمع آياته المتلوة القولية المتضمنة لإثبات صفات كماله ونعوت جلاله، وعلوه على عرشه فوق سبع سماواته، وتكلمه بكتبه، وتكليمه لمن شاء من عباده تكلماً وتكليماً. حقيقة لا مجازاً.

وفي هذا إبطال لقول من قال: إنه لم يرد من عباده ما دلت عليه آياته السمعية من إثبات معانيها وحقائقها التي وضعت لها ألفاظها. فإن هذا ضد البيان والإعلام. و يعود على مقصود الشهادة بالإبطال والكتمان. وقد ذم الله من كتم شهادة عنده من الله. وأخبر أنه من أظلم الظالمين. فإذا كانت عند العبد شهادة من الله تُحقق ما جاء به رسوله من أعلام نبوته، وتوحيد الرسل، وأن إبراهيم وأهل بيته كانوا على الإسلام كلهم. وكتم هذه الشهادة: كان من أظلم الظالمين ــ كما فعله أعداء رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليهود. الذين كانوا يعرفونه كما يعرفون أبنائهم ــ فكيف يظن بالله سبحانه أن كتم شهادة الحق التي يشهد بها الجهمية والمعتزلة والمعطلة. ولا يشهد بها لنفسه. ثم يشهد لنفسه بما يضادها و يناقضها، ولا يجامعها بوجه ما؟ سبحانك هذا بهتان عظيم! فإن الله سبحانه شهد لنفسه بأنه استوى على العرش، و بأنه القاهر فوق عباده، و بأن ملائكته يخافونه من فوقهم، وأن الملائكة تعرج إليه بالأمر. وتنزل من عنده به. وأن العمل الصالح يصعد إليه، وأنه يأتي ويجيء، و يتكلم،

ويرضى ويغضب، ويحب ويكره، ويتأذّى، ويفرح ويضحك، وأنه يسمع ويبصر، وأنه يراه المؤمنون بأبصارهم يوم لقائه. إلى غير ذلك مما شهد به لنفسه. وشهد له به رسوله. وشهدت له الجهمية بضد ذلك، وقالوا: شهادتنا أصح، وأعدل من شهادة النصوص. فإن النصوص تضمنت كتمان الحق وإظهار خلافه.

فشهادة الرب تعالى: تكذب هؤلاء أشد التكذيب. وتتضمن أن الذي شهد به قد بينه وأوضحه وأظهره، حتى جعله في أعلى مراتب الظهور والبيان. وأنه لو كان الحق فيما يقوله المعطلة والجهمية لم يكن العباد قد انتفعوا بما شهد به سبحانه. فإن الحق في نفس الأمر ــ عندهم ــ لم يشهد به لنفسه. والذي شهد به لنفسه، وأظهره وأوضحه: فليس بحق. ولا يجوز أن يستفاد منه الحق واليقين.

وأما آياته العيانية الخلقية، والنظر فيها والاستدلال بها: فإنها تدل على ما تدل عليه آياته القولية السمعية. وآيات الرب: هي دلائله وبراهينه التي بها يعرفه العباد، وبها يعرفون أسماءه وصفاته. وتوحيده، وأمره ونهيه. فالرسل تخبر عنه بكلامه الذي تكلم به. وهو آياته القولية. ويستدلون على ذلك بمفعولاته التي تشهد على صحة ذلك. وهي آياته العيانية. والعقل يجمع بين هذه وهذه. فيجزم بصحة ما جاءت به الرسل. فتتفق شهادة السمع والبصر والعقل والفطرة. وهو سبحانه ــ لكمال عدله ورحمته، وإحسانه وحكمته، ومحبته للعذر، وإقامته للحجة ــ لم يبعث نبياً من الأنبياء إلا ومعه آية تدل على صدقه فيما أخبر به. قال تعالى: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبيناتِ وأنزلنا معهم الكتابَ والميزانَ ليقومَ الناس بالقسط﴾[1] وقال تعالى: ﴿وما أرسلنا مِنْ قبلكَ إلا رجالاً نوحي إليهم. فاسألوا أهلَ الذكرِ إن كنتم لا تعلمونَ ۝ بالبينات والزبر﴾[2] وقال

---

(١) سورة الحديد الآية ٢٥.

(٢) سورة النحل الآية (٤٣-٤٤).

تعالى: ﴿قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم. فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين؟ فإن كذبوك فقد كُذِّب رسلٌ من قبلكَ جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير﴾[1] وقال تعالى: ﴿وإن يكذبوك فقدْ كذبت رسلٌ مِنْ قبلك﴾[2] وقال تعالى: ﴿وإن يكذبوك فقد كذَّب الَّذين مِنْ قبلهم جاءتهم رُسُلهم بالبيناتِ وبالزبرِ وبالكتابِ المنيرِ﴾[3].

حتى إن من أخفى آيات الرسل آيات هود عليه السلام. حتى قال له قومه: ﴿يا هود ما جئتنا ببينة﴾[4] ومع هذا فبينته من أظهر البينات. وقد أشار إليها بقوله: ﴿إني أشهد الله. واشهدوا: أني بريء مما تشركون من دونه. فيكيدوني جميعاً ثم لا تُنظرون ۞ إني توكَّلتُ علىٰ الله ربي وربكم. ما مِنْ دابّةٍ إلا هُوَ آخذٌ بناصيتها. إنَّ ربي على صراطٍ مستقيم﴾[5] فهذا من أعظم الآيات: أن رجلاً واحداً يخاطب أمة عظيمة بهذا الخطاب، غير جَزِع ولا فزع، ولا خوار، بل واثق مما قاله جازم به، قد أشهد الله أولاً على براءته من دينهم، ومما هم عليه إشهاد واثق به، معتمد عليه، معلم لقومه: أنه وليه وناصره، وأنه غير مسلطهم عليه.

ثم أشهدهم ـــ إشهاد مجاهر لهم بالمخالفة ـــ: أنه بريء من دينهم وآلهتهم، التي يوالون عليها ويعادون. ويبذلون دماءهم وأموالهم في نصرتها.

ثم أكد عليهم ذلك بالاستهانة بهم، واحتقارهم وازدرائهم، وأنهم لو يجتمعون كلهم على كيده، وشفاء غيظهم منه، ثم يعاجلونه. وفي ضمن ذلك: أنهم أضعف وأعجز وأقل من ذلك، وأنكم لو رُمْتُموه لانقلبتم بغيظكم مكبوتين مخذولين.

ثم قرر دعوته أحسن تقرير. وبين أن ربه تعالى وربهم، الذي نواصيه بيده:

---

(١) سورة آل عمران الآية (١٨٣-١٨٤).
(٢) سورة فاطر الآية ٤.
(٣) سورة فاطر الآية ٢٥.
(٤) سورة هود الآية ٥٣.
(٥) سورة هود الآية (٥٤-٥٦).

هو وليه ووكيله، القائم بنصره وتأييده، وأنه على صراط مستقيم. فلا يخذل من توكل عليه وآمن به. ولا يُشمت به أعدائه. ولا يكون معهم عليه. فإن صراطه المستقيم الذي هو عليه ــ في قوله وفعله ــ يمنع ذلك و يأباه.

وتحت هذا الخطاب: أن من صراطه المستقيم: أن ينتقم ممن خرج عنه وعمل بخلافه. و ينزل به بأسه. فإن الصراط المستقيم: هو العدل الذي عليه الرب تعالى. ومنه انتقامه من أهل الشرك والإجرام. ونصره أولياءه ورسلَه على أعدائهم. وأنه يذهب بهم، و يستخلف قوماً غيرهم. ولا يضره ذلك شيئاً. وأنه القائم سبحانه على كل شيء حفظاً ورعاية وتدبيراً وإحصاء.

فأي آية و برهان ودليل أحسنَ من آيات الأنبياء و براهينهم وأدلتهم؟ وهي شهادة من الله سبحانه لهم. بيَّنها لعباده غاية البيان. وأظهرها لهم غاية الإظهار بقوله وفعله. وفي الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال «ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أوتي من الآيات ما آمن على مثله البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ. فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة».

ومن أسمائه تعالى «المؤمن» وهو ــ في أحد التفسيرين ــ المصدق الذي يصدق الصادقين بما يقيم لهم من شواهد صدقهم. فهم الذي صَدَّق رسله وأنبياءه فيما بلغوا عنه. وشهد لهم بأنهم صادقون بالدلائل التي دل بها على صدقهم قضاء وخَلْقاً. فإنه سبحانه أخبر ــ وخبره الصدق. وقوله الحق ــ أنه لا بد أن يرى العباد من الآيات الأفقية والنفسية ما يبين لهم: أن الوحي الذي بلغته رسله حق. فقال تعالى: ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم. حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ [1] أي القرآن. فإنه هو المتقدم في قوله: ﴿ قل أرأيتم إنْ كانَ مِنْ عندِ الله ثم كفرتم به؟ ﴾ [2] ثم قال: ﴿ أو لم يَكْفِ بربكَ: أنَّهُ على كلِّ شيء شهيد؟ ﴾ فشهد سبحانه لرسوله بقوله: أن ما جاء به حق. ووعده

(١) سورة فصلت الآية ٥٣.
(٢) سورة فصلت الآية ٥٢.

أن يُرِيَ العباد من آياته الفعلية الخلقية: ما يشهد بذلك أيضاً. ثم ذكر ما هو أعظم من ذلك وأجل، وهو شهادته سبحانه على كل شيء. فإن من أسمائه «الشهيد» الذي لا يغيب عنه شيء. ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، بل هو مطلع على كل شيء مشاهد له، عليم بتفاصيله. وهذا استدلال بأسمائه وصفاته. والأول استدلال بقوله وكلماته. والاستدلال بالآيات الأفقية والنفسية استدلال بأفعاله ومخلوقاته.

فإن قلت: قد فهمت الاستدلال بكلماته والاستدلال بمخلوقاته. فبين لي كيفية الاستدلال بأسمائه وصفاته. فإن ذلك أمر لا عهد لنا به في تخاطبنا وكتبنا.

قلت: أجل! هو لعمر الله كما ذكرت. وشأنه أجل وأعلى. فإن الرب تعالى هو المدلول عليه، وآياته هي الدليل والبرهان.

فاعلم أن الله سبحانه في الحقيقة هو الدال على نفسه بآياته. فهو الدليل لعباده في الحقيقة بما نصبه لهم من الدلالات والآيات. وقد أودع في الفطر التي لم تتنجس بالتعطيل والجحود: أنه سبحانه الكامل في أسمائه وصفاته، وأنه الموصوف بكل كمال، المنزه عن كل عيب ونقص. فالكمال كله، والجمال والجلال والبهاء، والعزة والعظمة والكبرياء: كله من لوازم ذاته. يستحيل أن يكون على غير ذلك. فالحياة كلها له. والعلم كله له، والقدرة كلها له. والسمع والبصر والإرادة. والمشيئة والرحمة والغنى، والجود والإحسان والبر، كله خاص له قائم به. وما خفي على الخلق من كماله أعظم وأعظم مما عرفوه منه. بل لا نسبة لما عرفوه من ذلك إلى ما لم يعرفوه.

ومن كماله المقدس: اطلاعه على كل شيء. وشهادته عليه، بحيث لا يغيب عنه وجه من وجوه تفاصيله، ولا ذرة من ذراته، باطناً وظاهراً. ومَنْ هذا شأنُه: كيف يليق بالعباد أن يشركوا به. وأن يعبدوا معه غيره؟ وأن يجعلوا معه إلهاً آخر؟ وكيف يليق بكماله أن يُقِرَّ من يَكذِبُ عليه أعظم الكذب، ويخبر

عنه بخلاف ما الأمر عليه. ثم ينصره على ذلك و يؤيده، و يعلي كلمته، و يرفع شأنه. ويجيب دعوته، ويهلك عدوه، و يظهر على يديه من الآيات والبراهين والأدلة ما تعجز عن مثله قوى البشر. وهو ــ مع ذلك ــ كاذب عليه مفتر، ساع في الأرض بالفساد؟؟.

ومعلوم أن شهادته سبحانه على كل شيء، وقدرته على كل شيء، وحكمته وعزته وكماله المقدس يأبى ذلك كل الإباء. ومن ظن ذلك به، وجَوّزه عليه: فهو من أبعد الخلق من معرفته، وإن عرف منه بعض صفاته، كصفة القدرة، وصفة المشيئة.

والقرآن مملوء من هذه الطريق. وهي طريق الخاصة، بل خاصة الخاصة هم الذين يستدلون بالله على أفعاله. وما يليق به أن يفعله وما لا يفعله.

وإذا تدبرت القرآن رأيته ينادي على ذلك. فيبديه و يعبده لمن له فهم وقلب واع عن الله. قال الله تعالى: ﴿ ولو تقوّل علينا بعض الأقاو يل * لأخذنا منه باليمين * ثم لقطعنا منه الوتين * فما منكم من أحد عنه حاجزين ﴾[1] أفلا تراه كيف يخبر سبحانه: أن كماله وحكمته وقدرته تأبى أن يُقِرَّ من تَقَوَّل عليه بعض الأقاو يل؟ بل لا بد أن يجعله عبرة لعباده، كما جرت بذلك سنته في المتقولين عليه. وقال تعالى: ﴿ أم يقولون افترى على الله كذباً؟ فإن يشإ الله يختم على قلبك ﴾[2] ههنا انتهى جواب الشرط. ثم أخبر خبرا جازماً غير معلق: أنه ﴿ يمحوا الله الباطل. ويحق الحق ﴾ وقال تعالى: ﴿ وما قدروا الله حق قدره، إذ قالوا: ما أنزل الله على بشر من شيء ﴾[3] فأخبر أن من نفى عنه الإرسال والكلام لم يَقْدُره حق قدره. ولا عرفه كما ينبغي، ولا عظمه كما يستحق. فكيف من ظن أنه ينصر الكاذب المفتري عليه و يؤيده؟ و يظهر على يديه

(١) سورة الحاقة الآية (٤٤-٤٧)
(٢) سورة الشورى الآية ٢٤.
(٣) سورة الانعام الآية ٩١.

الآيات والأدلة؟ وهذا في القرآن كثير جداً. يستدل بكماله المقدس، وأوصافه وجلاله على صدق رسله، وعلى وعده ووعيده. ويدعو عباده إلى ذلك. كما يستدل بأسمائه وصفاته على وحدانيته، وعلى بطلان الشرك. كما في قوله: ﴿ هوَ اللهُ الذي لا إله إلا هو عالمُ الغيبِ والشهادةِ هو الرحمن الرحيم * هو اللهُ الذي لا إله إلا هوَ. الملكُ القدوسُ السلامُ المؤمنُ المهيمنُ العزيزُ الجبارُ المتكبرُ، سبحانَ اللهِ عمّا يشركونَ ﴾ (١) وأضعاف أضعاف ذلك في القرآن.

ويستدل سبحانه بأسمائه وصفاته على بطلان ما نُسِب إليه من الأحكام والشرائع الباطلة، وأن كماله المقدس يمنع من شرعها، كقوله ﴿ وإذا فعلوا فاحشةً قالوا: وجدْنَا عليها آباءنا. واللهُ أمرنا بها. قلْ: إنَّ الله لا يأمر بالفحشاء. أتقولون على اللهِ ما لا تعلمونَ؟ ﴾ (٢) وقوله عقيب ما نهى عنه وحرمه من الشرك والظلم والفواحش والقول عليه بلا علم ﴿ كُلُّ ذلك كان سَيِّئُهُ عند ربِّكَ مَكروهاً ﴾ (٣) فأعلمك أن ما كان سيئة في نفسه فهو يكرهه. وكماله يأبى أن يجعله شرعاً له وديناً. فهو سبحانه يدل عباده بأسمائه وصفاته على ما يفعله ويأمر به، وما يحبه ويبغضه، ويثيب عليه ويعاقب عليه. ولكن هذه الطريق لا يصل إليها إلا خاصة الخاصة. فلذلك كانت طريقة الجمهور الدلالات بالآيات المشاهدة. فإنها أوسع وأسهل تناولا. والله سبحانه يفضل بعض خلقه على بعض. ويرفع درجات من يشاء. وهو العليم الحكيم.

فالقرآن العظيم قد اجتمع فيه ما لم يجتمع في غيره. فإنه هو الدعوة والحجة. وهو الدليل والمدلول عليه. وهو الشاهد والمشهود له. وهو الحكم والدليل. وهو الدعوى والبينة. وقال الله تعالى: ﴿ أفمن كانَ على بيّنةٍ مِنْ ربِّهِ ويتلوهُ شاهدٌ

---

(١) سورة الحشر الآية (٢٢-٢٣).
(٢) سورة الاعراف الآية ٢٨.
(٣) سورة الاسراء الآية ٣٩.

منه؟ ﴾[1] أي من ربه. وهو القرآن. وقال تعالى لمن طلب آية تدل على صدق رسوله ﴿أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم؟ إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون. قل: كفى بالله بيني وبينكم شهيداً. يعلم ما في السموات والأرض. والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله أولئك هم الخاسرون ﴾[2] فأخبر سبحانه أن الكتاب الذي أنزله على رسوله يكفي عن كل آية. ففيه الحجة والدلالة على أنه من الله، وأن الله سبحانه أرسل به رسوله. وفيه بيان ما يوجب لمن اتبعه السعادة، وينجيه من العذاب. ثم قال: ﴿قل كفى بالله بيني وبينكم شهيداً يعلم ما في السموات والأرض ﴾ فإذا كان الله سبحانه عالماً بجميع الأشياء: كانت شهادته أصدق شهادة وأعدلها. فإنها شهادة بعلم تام، محيط بالمشهود به. فيكون الشاهد به أعدل الشهداء وأصدقهم. وهو سبحانه يذكر علمه عند شهادته، وقدرته وملكه عند مجازاته، وحكمته عند خلقه وأمره، ورحمته عند ذكر إرسال رسوله. وحلمه عند ذكر ذنوب عباده ومعاصيهم. وسمعه عند ذكر دعائهم ومسألته وعزته وعلمه عند قضائه وقدره.

فتأمل ورود أسمائه الحسنى في كتابه، وارتباطها بالخلق والأمر، والثواب والعقاب.

ومن هذا قوله تعالى: ﴿ويقول الذين كفروا: لست مرسلاً. قل: كفى بالله شهيداً بيني وبينكم. ومن عنده علم الكتاب ﴾[3] فاستشهد على رسالته بشهادة الله له. ولا بد أن تعلم هذه الشهادة. وتقوم بها الحجة على المكذبين له، وكذلك قوله: ﴿قل: أي شيء أكبر شهادة؟ قل: الله شهيد بيني وبينكم ﴾[4] وكذلك قوله: ﴿لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه. والملائكة يشهدون، وكفى بالله شهيداً ﴾[5] وكذلك قوله: ﴿يس. والقرآن

---

(١) سورة هود الآية ١٧.
(٢) سورة العنكبوت الآية (٥١-٥٢).
(٣) سورة الرعد الآية ٤٣.
(٤) سورة الأنعام الآية ١٩.
(٥) سورة النساء الآية ١٦٦.

الحكيم. إنك لمن المرسلين ﴾ وقوله: ﴿ تلك آياتُ اللهِ نتلوها عليكَ بالحق. وإنك لمن المرسلين ﴾[1] وقوله: ﴿ والله يعلمُ أنّكَ لرسوله ﴾[2] وقوله: ﴿ محمد رسول الله ﴾[3] فهذا كله شهادة منه لرسوله. قد أظهرها وبينها. وبيّن صحتها غاية البيان. بحيث قطع العذر بينه وبين عباده. وأقام الحجة عليهم. فكونه سبحانه شاهداً لرسوله: معلوم بسائر أنواع الادلة: عقليها ونقليها وفطريها وضروريها ونظريها.

ومن نظر في ذلك وتأمله: علم أن الله سبحانه شهد لرسوله أصدق الشهادة. وأعدلها وأظهرها. وصدقه بسائر أنواع التصديق: بقوله الذي أقام البراهين على صدقه فيه، وبفعله وإقراره، وبما فطر عليه عباده: من الإقرار بكماله، وتنزيهه عن القبائح، وعما لا يليق به. وفي كل وقت يُحدث من الآيات الدالة على صدق رسوله ما يقيم به الحجة، ويزيل به العذر، ويحكم له ولأتباعه بما وعدهم به من العز والنجاة والظفر والتأييد. ويحكم على أعدائه ومكذبيه بما توعدهم به: من الخزي والنكال والعقوبات المعجلة، الدالة على التحقيق العقوبات المؤجلة ﴿ الذي أرسلَ رسوله بالهدى ودينِ الحقّ ليظهرهُ علىٰ الّدينِ كلهِ. وكفىٰ باللهِ شهيداً ﴾[4] فيظهره ظهورين: ظهوراً بالحجة، والبيان، والدلالة. وظهوراً بالنصر والظفر والغلبة، والتأييد. حتى يظهره على مخالفيه. ويكون منصوراً.

وقوله: ﴿ لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه، والملائكة يشهدون ﴾ فما فيه من الخبر عن علم الله الذي لا يعلمه غيره: من أعظم الشهادة بأنه هو الذي أنزله. كما قال في الآية الأخرى ﴿ أم يقولون افتراه. قل: فأتُوا بعشر سورٍ مثله مفتريات. وادعوا من استطعتم من دون الله إنْ كنتم صادقين. فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلمِ اللهِ. وأنْ لا إلٰه إلا هُوَ. فهل أنتم

(١) سورة البقرة الآية ٢٥٢.
(٢) سورة المنافقون الآية ١.
(٣) سورة الفتح الآية ٢٨.
(٤) سورة الفتح الآية ٢٨.

مُسلمونَ؟ ﴾ [1]وليس المراد مجرد الإخبار بأنه أنزله ــ وهو معلوم له، كما يعلم سائر الأشياء. فإن كل شيء معلوم له من حق و باطل ــ وإنما المعنى: أنزله مشتملا على علمه. فنزوله مشتملاً على علمه: هو آية كونه من عنده، وأنه حق وصدق. ونظير هذا قوله ﴿ قل: أنزله الذي يعلم السر في السموات والأرض ﴾[2] ذكر ذلك سبحانه تكذيباً ورداً على من قال ﴿ افتراه ﴾[3].

ومن شهادته أيضاً: ما أودعه في قلوب عباده: من التصديق الجازم، واليقين الثابت، والطمأنينة بكلامه ووحيه. فإن العادة تحيل حصول ذلك بما هو من أعظم الكذب، والافتراء على رب العالمين، والإخبار عنه بخلاف ما هو عليه من أسمائه وصفاته. بل ذلك يوقع أعظم الريب والشك. وتدفعه الفطر والعقول السليمة، كما تدفع الفطر ــ التي فطر عليها الحيوان ــ الأغذية الخبيثة الضارة التي لا تغذي. كالأبوال والأنتان. فإن الله سبحانه فطر القلوب على قبول الحق والانقياد له، والطمأنينة به، والسكون إليه ومحبته. وفطرها على بغض الكذب والباطل، والنفور عنه، والريبة به، وعدم السكون إليه. ولو بقيت الفطر على حالها لما آثرت على الحق سواه. ولما سكنت إلا إليه، ولا اطمأنت إلا به، ولا أحبت غيره. ولهذا ندب الله عز وجل عباده إلى تدبر القرآن. فإن كل من تدبره أوجب له تدبره علماً ضرورياً ويقيناً جازماً: أنه حق وصدق. بل أحق كل حق، وأصدق كل صدق. وأن الذي جاء به أصدق خلق الله، وأبرهم، وأكملهم علماً وعملاً، ومعرفة. كما قال تعالى: ﴿ أفلا يتدبَّرونَ القرآنَ؟ ولو كان مِنْ عندِ غيرِ اللهِ لوجدوا فيهِ اختلافاً كثيراً ﴾[4] وقال تعالى: ﴿ أفلا يتدبَّرون القرآن، أمْ على قلوبٍ أقفالها؟ ﴾[5] فلو رفعت الأقفال عن القلوب لباشرتها حقائق القرآن، واستنارت فيها مصابيح الإيمان. وعلمت علماً ضرورياً يكون عندها كسائر الأمور الوجدانية ــ من

---

(1) سورة الفرقان الآية ٦.
(2) سورة الفرقان الآية ٤
(3) سورة النساء الآية ٨٢.
(4) سورة محمد الآية ٢٤.

الفرح، والألم، والحب، والخوف ــ أنه من عند الله. تكلم به حقاً. وَبَلَّغه رسوله جبريل عنه إلى رسوله محمد. فهذا الشاهد في القلب من أعظم الشواهد. وبه احتج هرقل على أبي سفيان حيث قال له «فهل يَرْتَدُّ أحد منهم سَخَطة لدينه، بعد أن يدخل فيه؟ فقال: لا. فقال له: وكذلك الايمان إذا خالطت حلاوته بشاشة القلوب لا يسخطه أحد» وقد أشار تعالى إلى هذا المعنى في قوله ﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم﴾[1] وقوله ﴿ويرى الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به﴾[2] وقوله: ﴿ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك: هو الحق﴾[3] وقوله: ﴿أفمَنْ يعلمُ أنَّما أنزلَ إليكَ مِنْ ربِّكَ الحقّ كمن هوَ أعمى؟﴾[4] وقوله: ﴿ويقول الذين كفروا: لولا أنزل عليه آية من ربه، قل إن الله يضل من يشاء ويهدي إليه من أناب﴾[5] يعني: أن الآية التي يقترحونها لا توجب هداية. بل الله هو الذي يهدي ويضل. ثم نبههم على أعظم آية وأجلها، وهي طمأنينة قلوب المؤمنين بذكره الذي أنزله. فقال: ﴿الذين آمنوا وتطمئنُّ قلوبهم بذكرِ الله﴾[6] أي بكتابه وكلامه ﴿ألا بذكرِ الله تطمئنُّ القلوب﴾ فطمأنينة القلوب الصحيحة، والفطر السليمة به؛ وسكونها إليه: من أعظم الآيات. إذ يستحيل في العادة: أن تطمئن القلوب وتسكن إلى الكذب والافتراء والباطل.

فإن قيل: فلم لم يذكر الله سبحانه شهادة رسله مع الملائكة، فيقول: شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة والرسل، وهم أعظم شهادة من أولي العلم؟.

قيل: في ذلك عدة فوائد.

إحداها: أن أولي العلم أعم من الرسل والأنبياء فيدخلون هم وأتباعهم.

وثانيها: أن في ذكر «أولي العلم» في هذه الشهادة، وتعليقها بهم: ما يدل

---

(1) سورة العنكبوت الآية ٤٩.
(2) سورة الحج الآية ٥٤.
(3) سورة سبأ الآية ٦.
(4) سورة الرعد الآية ١٩.
(5) سورة الرعد الآية ٢٧.
(6) سورة الرعد الآية ٢٨.

على أنها منَ موجبات العلم ومقتضياته. وأن من كان من أولي العلم: فإنه يشهد بهذه الشهادة. كما يقال: إذا طلع الهلال واتضح. فإن كل من كان من أهل النظر يراه. وإذا فاحت رائحة ظاهرة. فكلٌّ من كان من أهل الشم يشم هذه الرائحة قال تعالى: ﴿ وبُرِّزت الجحيمُ لمنْ يَرى ﴾[1] أي كل من له رؤية يراها حينئذ عيانا. ففيٌ هذا بيان أن من لم يشهد له الله سبحانه بهذه الشهادة: فهو من أعظم الجهال. وإن علم من أمور الدنيا ما لم يعلمه غيره. فهو من أولي الجهل، لا من أولي العلم. وقد بينا أنه لم يقم بهذه الشهادة، و يؤديها على وجهها: إلا أتباع الرسل أهل الإثبات. فهم أولو العلم. وسائر من عداهم: أولو الجهل. وإن وَسَّعوا القول وأكثروا الجدال.

ومنها: الشهادة من الله سبحانه لأهل هذه الشهادة: أنهم «أولو العلم». فشهادته لهم أعدل وأصدق من شهادة الجهمية والمعطلة والفرعونية لهم بأنهم جهال. وأنهم حشوية، وأنهم مشبهة، وأنهم مجسمة ونوابت ونواصب. فكفاهم أصدق الصادقين لهم بأنهم من «أولي العلم» إذ شهودا له بحقيقة ما شهد به لنفسه، من غير تحريف ولا تعطيل. وأثبتوا له حقيقة هذه الشهادة ومضمونها. وخصومهم نفوا عنه حقائقها. وأثبتوا له ألفاظها ومجازاتها.

وفي ضمن هذه الشهادة الإلٰهية: الثناء على أهل العلم الشاهدين بها وتعديلهم. فإنه سبحانه قرن شهادتهم بشهادته وشهادة ملائكته. واستشهد بهم ــ جل وعلا ــ على أجل مشهود به. وجعلهم حجة على من أنكر هذه الشهادة. كما يحتج بالبينة على من أنكر الحق. فالحجة قامت بالرسل على الخلق. وهؤلاء نواب الرسل وخلفاؤهم في إقامة حجج الله على العباد.

وقد فسرت «شهادة أولي العلم» بالإقرار. وفسرت بالتَّبيين والإظهار، والصحيح: أنها تتضمن الأمرين. فشهادتهم إقرار، وإظهار، وإعلام. وهم شهداء الله على الناس يوم القيامة. قال الله تعالى: ﴿ وكذلك جعلناكم أمةً

---

(١) سورة الزمر الآية ٣٦.

وسطاً. لتكونوا شهداء على الناسِ. و يكونَ الرسولُ عليكم شهيداً ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ هو سمّاكم المسلمين من قبلُ وفي هذا[2] ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس ﴾[3] فأخبر: أنه جعلهم عدولا خياراً. ونوه بذكرهم قبل أن يوجدهم، لما سبق في علمه من اتخاذه لهم شهداء يشهدون على الأمم يوم القيامة. فمن لم يقم بهذه الشهادة ــ علماً وعملا، ومعرفة وإقراراً، ودعوة وتعليماً، وإرشاداً ــ فليس من شهداء الله. والله المستعان.

قوله تعالى: ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾[4] اختلف المفسرون: هل هو كلام مستأنف، أو داخل في مضمون هذه الشهادة؟ فهو بعض المشهود به.

وهذا الاختلاف مبني على القراءتين في كسر «إن» وفتحها. فالأكثرون على كسرها على الاستئناف. وفتحها الكسائي وحده. والوجه: هو الكسر. لأن الكلام الذي قبله قد تم. فالجملة الثانية مقررة مؤكدة لمضمون ما قبلها. وهذا أبلغ في التقرير، وأذهب في المدح والثناء. ولهذا كان كسر ﴿ إنا كنّا من قبل ندعوهُ، إنهُ هوَ البر الرحيم ﴾[5] أحسن من الفتح. وكان الكسر في قول الملبي «لبيك. إن الحمد والنعمة لك» أحسن من الفتح.

وقد ذكر في توجيه قراءة الكسائي ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون الشهادة واقعة على الجملتين، فهي واقعة على ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ وهو المشهود به. و يكون فتح «أنه» من قوله: ﴿ أنه لا إله إلا هو ﴾ على إسقاط حرف الجر، أي بأنه لا إله إلا هو. وهذا توجيه الفراء. وهو ضعيف جداً. فإن المعنى على خلافه. وأن المشهود به هو نفس قوله ﴿ أنه لا

---

(١) سورة البقرة الآية ١٤٣.

(٢) أي: سماكم المسلمين فيما أنزل على الرسل من قبل وفي هذا القرآن الذي أنزله على رسولكم.

(٣) سورة الحج الآية ٧٨.

(٤) سورة آل عمران الآية ١٩.

(٥) سورة الطور الآية ٢٨.

إلٰه إلا هو﴾ فالمشهود به «أن» وما في حيزها، والعناية إلى هذا صرفت. وبه حصلت ولكن لهذا القول ــ مع ضعفه ــ وجه، وهو: أن يكون المعنى: شهد الله بتوحيده، أن الدين عند الله الإسلام. والإسلام: هو توحيده سبحانه. فتضمنت الشهادة توحيده، وتحقيق دينه: أنه الإسلام لا غيره.

الوجه الثاني: أن تكون الشهادة واقعة على الجملتين معاً، كلاهما مشهود به على تقدير حذف الواو وإرادتها. والتقدير: وأن الدين عنده الإسلام. فتكون جملة استغني فيها عن حرف العطف بما تضمنت من ذكر المعطوف عليه. كما وقع الاستغناء عنها في قوله: ﴿ثلاثةٌ رابعهمْ كلبُهُم، ويقولونَ: خمسةٌ سادِسُهم كلبهم﴾(١) فيحسن ذكر الواو وحذفها، كما حذفت هنا. وذكرت في قوله: ﴿ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم﴾(٢).

الوجه الثالث ــ وهو مذهب البصريين ــ: أن يجعل «أن» الثانية بدلا من الأولى. والتقدير: شهد الله أن الدين عند الله الإسلام. وقوله «أنه لا إله إلا هو» توطئة للثانية وتمهيد. ويكون هذا من البدل الذي الثاني فيه نفسُ الأول. فإن «الدين» الذي هو نفس «الإسلام عند الله» هو «شهادة أن لا إله إلا الله» والقيام بحقها. ولك أن تجعله على هذا الوجه من باب بدل الاشتمال. لأن الإسلام يشتمل على التوحيد.

فإن قيل: فكان ينبغي على هذه القراءة أن يقول: إن الدين عند الله الإسلام. لأن المعنى: شهد الله أن الدين عنده الإسلام. فلم عدل إلى لفظ الظاهر؟.

قيل. هذا يرجح قراءة الجمهور، وأنها أفصح وأحسن. ولكن يجوز إقامة الظاهر مقام المضمر. وقد ورد في القرآن وكلام العرب كثيراً. فإن الله تعالى

---

(١) سورة الكهف الآية ٢٢.

(٢) سورة الكهف الآية ٢٢.

قال: ﴿ واتقوا واعلموا أنَّ الله شديدُ العقاب ﴾[1] وقال: ﴿ واتقوا الله إنَّ الله غفور رحيم ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ والّذينَ يُمسِّكون بالكتاب وأقاموا الصلاة، إنا لا نضيع أجر المصلحين ﴾[3] قال ابن عباس: افتخر المشركون بآبائهم. فقال كل فريق: لا دين إلا دين آبائنا، وما كانوا عليه؛ فأكذبهم الله تعالى فقال: ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾[4] يعني الذي جاء به محمد. وهو دين الأنبياء من أولهم إلى آخرهم. ليس لله دين سواه ﴿ ومن يبتغ غيرَ الإسلامِ ديناً فلنْ يُقْبَلَ منهُ، وَهُوَ في الآخرةِ منَ الخاسرينَ ﴾[5].

وقد دل قوله «إن الدين عند الله الإسلام» على أنه دين جميع أنبيائه ورسله وأتباعهم من أولهم إلى آخرهم، وأنه لم يكن لله قط ولا يكون له دين سواه. قال أول الرسل نوح ﴿ فإن توليتم فما سألتكم من أجرٍ. إن أجري إلاّ على الله وأمرتُ أنْ أكونَ مِنَ المسلمينَ ﴾[6] وقال إبراهيم وإسماعيل ﴿ ربنا واجعلنا مسلمَين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك ﴾[7] ﴿ ووصى بها إبراهيم بنيه و يعقوب: يا بَنيَّ، إن الله اصطفى لكم الدين. فلا تموتُنَّ إلا وأنتم مسلمون ﴾[8] وقال يعقوب لبنيه عند الموت ﴿ ما تعبدون من بعدي؟ قالوا: نعبد إلهك ــ إلى قوله ــ ونحن له مسلمون ﴾[9] وقال موسى لقومه: ﴿ إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكّلوا إنْ كنتم مسلمين ﴾[10] وقال تعالى: ﴿ فلمّا أحسَّ عيسى منهم الكفر، قال: من أنصاري إلى الله؟ قال الحواريون: نحن أنصار الله. آمنا بالله. واشهد بأنا مسلمون ﴾[11] وقالت ملكة سبإ ﴿ رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين ﴾[12].

---

(١) سورة البقرة الآية ١٩٦.
(٢) سورة الانفال الآية ٦٩.
(٣) سورة الاعراف الآية ١٧٠.
(٤) سورة آل عمران الآية ١٩.
(٥) سورة آل عمران الآية ٨٥.
(٦) سورة يونس الآية ٧٢.
(٧) سورة البقرة الآية ١٣٨.
(٨) سورة البقرة الآية ١٣٢.
(٩) سورة البقرة الآية ١٣٣.
(١٠) سورة يونس الآية ٨٤.
(١١) سورة آل عمران الآية ٥٢.
(١٢) سورة الشعراء الآية ٤٤.

فالإسلام دين أهل السماوات، ودين أهل التوحيد من أهل الأرض. لا يقبل الله من أحد ديناً سواه. فأديان أهل الأرض ستة: واحد للرحمن، وخمسة للشيطان. فدين الرحمن: هو الإسلام. والتي للشيطان: اليهودية. والنصرانية، والمجوسية. والصابئة. ودين المشركين.

فهذا بعض ما تضمنته هذه الآية العظيمة من أسرار التوحيد والمعارف. ولا تستطل الكلام فيها. فإنه أهم من الكلام على كلام صاحب المنازل. فلنرجع إلى شرح كلامه وبيان ما فيه.

قال «وإنما نطق العلماء بما نطقوا به. وأشار المحققون إلى ما أشاروا إليه من هذا الطريق: لقصد تصحيح التوحيد. وما سواه ــ من حال أو مقام ــ: فكله مصحوب العلل».

يريد: أن «التوحيد» هو الغاية المطلوبة من جميع المقامات والأعمال والأحوال. فغايتها كلها التوحيد. وإنما كلام العلماء والمحققين من أهل السلوك كله لقصد تصحيحه. وهذا بين من أول المقامات إلى آخرها. فإنها تشير إلى تصحيحه وتجريده.

وقوله «وما سواه ــ من حال أو مقام ــ فكله مصحوب العلل» يريد: أن تجريد التوحيد لا علة معه. إذ لو كان معه علة تصحبه لم يجرد. فتجرده ينفي عنه العلل بالكلية، بخلاف ما سواه من المقامات والأحوال. فإن العلل تصحبها. وعندهم: أن علل المقامات لا تزول بتجريد التوحيد. مثاله: أن علة «مقام التوكل» أن يشهد متوكَّلاً ومتوكَّلاً عليه، ومتوكلا فيه. ويشهد نفس توكله. وهذا كله علة في مقام التوكل. فإنه لا يصح له مقامه إلا بأن يشهد مع الوكيل الحق الذي يتوكل عليه غيره. ولا يرى توكله عليه سبباً لحصول المطلوب، ولا وسيلة إليه.

وفيه علة أخرى أدق من هذه عند أرباب الفناء. وهي: أن المتوكل قد

وكل أمره إلى مولاه، والتجأ إلى كفايته وتدبيره له، والقيام بمصالحه. قالوا: وهذا في طريق الخاصة عَمًى عن التوحيد. ورجوع إلى الاسباب. لأن الموحد قد رفض الأسباب. ووقف مع المسبب وحده. والمتوكل ــ وإن رفض الأسباب ــ فإنه واقف مع توكله. فصار توكله بدلا من تلك الأسباب التي رفضها. فهو متعلق بما رفضه.

وتجريد التوكل عندهم وحقيقته: هو تخليص القلب من علة التوكل. وهو أن يعلم أن الله سبحانه فرغ من الأسباب وقدرها. وهو سبحانه يسوق المقادير إلى المواقيت. فالمتوكل حقيقة ــ عندهم ــ هو من أراح نفسه من كَدّ النظر، ومطالعة السبب، سكوناً إلى ما سبق له من القَسْم، مع استواء الحالين عنده. وهو أن يعلم: أن الطلب لا ينفع. والتوكل لا يجمع. ومتى طالع بتوكل عرضاً كان توكله مدخولاً، وقصده معلولاً. فإذا خلص من رِقّ هذه الأسباب، ومطالعة العوارض. ولم يلاحظ في توكله سوى خالص حق الرب سبحانه: كفاه تعالى كل مهم، كما أوحى الله تعالى إلى موسى «كن لي كما أريد، أكن لك كما تريد».

وهذا الكلام وأمثاله بعضه صواب. وبعضه خطأ. وبعضه محتمل.

فقوله «إن التوكل في طريق الخاصة عَمًى عن التوحيد، ورجوع إلى الأسباب» خطأ محض، بل التوكل: حقيقة التوحيد. ولا يتم التوحيد إلا به. وقد تقدم في «باب التوكل» بيان ذلك. وأنه من مقامات الرسل. وهم خاصة الخاصة. وإنما المتحذلقون المتنطعون جعلوه من مقامات العامة. ولا أخص ممن أرسل الله واصطفى. ولا أعلى من مقاماتهم.

وقوله «إنه رجوع إلى الأسباب» يقال: بل هو قيام بحق الأمر. فإن الله سبحانه اقتضت حكمته ربط المسببات بأسبابها. وجعل التوكل والدعاء من أقرب الأسباب التي تحصل المقصود. فالتوكل امتثال لأمر الله، وموافقة

لحكمته، وعبودية القلب له. فكيف يكون مصحوب العلل؟ وكيف يكون من مقامات العامة؟.

وقوله «لأن الموحد قد رفض الأسباب كلها» يقال له: هذا الرفض لا يخرج عن الكفر تارة، والفسق تارة، والتقصير تارة. فإن الله أمر بالقيام بالأسباب. فمن رفض ما أمره الله أن يقوم به فقد ضادّ الله في أمره، وكيف يحل لمسلم أن يرفض الأسباب كلها؟.

فإن قلت: ليس المراد رفض القيام بها. وإنما المراد: رفض الوقوف معها:

قلت: وهذا أيضاً غير مستقيم، فإن الوقوف مع الأسباب قسمان:

وقوف مأمور به مطلوب. وهو أن يقف معها حيث أوقفه الله ورسوله. فلا يتعدى حدودها. ولا يقصر عنها. فيقف معها مراعاة لحدودها وأوقاتها وشرائطها. وهذا الوقوف لا تتم العبودية إلا به.

ووقوف معها. بحيث يعتقد أنها هي الفاعلة المؤثرة بنفسها. وأنها تنفع وتضر بذاتها. فهذا لا يعتقده موحد. ولا يحتاج أن يحترز منه من يتكلم في المعرفة والسلوك. نعم، لا ينقطع بها عن رؤية المسبب. ويعتقدها هي الغاية المطلوبة منه. بل هي وسيلة توصل إلى الغاية، ولا تصل إلى الغاية المطلوبة منها بدونها. فهذا حق. لكن لا يجامع رفضها والاعراض عنها. بل يقوم بها، معتقداً: أنها وسيلة موصلة إلى الغاية. فهي كالطريق الحسي الذي يقطعه المسافر إلى مقصده. فإن قيل له: ارفض الطريق، ولا تلتفت إليها: انقطع عن المسير بالكلية. وإن جعلها غايته، ولم يقصد بالسير فيها وصوله إلى مقصد معين: كان معرضاً عن الغاية، مشتغلاً بالطريق. وإن قيل له: التفت إلى طريقك ومنازل سيرك، وراعها. وسر فيها ناظرا إلى المقصود، عاملاً على الوصول إليه. فهذا هو الحق.

وقوله «المتوكل ــ وإن رفض الأسباب ــ واقف مع توكله».

فيقال: إن وقف مع توكله امتثالاً لأمر الله، وأداء لحق عبوديته، معتقداً: أن الله هو الذي مَنّ عليه بالتوكل. وأقامة فيه. وجعله سبباً موصلاً له إلى مطلوبه. فنعم الوقوف وقف. وما أحسنه من وقوف! وإن وقف معه اعتقاداً أن بنفس توكله وعمله يصل، مع قطع النظر عن فضل ربه وإعانته، ومَنّه عليه بالتوكل: فهو وقوفٌ منقطع عن الله.

وقوله «إن التوكل بدل من الأسباب التي رفضها. فالمتوكل متنقل من سبب إلى سبب» يقال له: إن كانت الأسباب التي رفضها غير مأمور بها. فالتوكل المجرد خير منها. وإن كانت مأموراً بها. فرفضه لها إلى التوكل معصية وخروج عن الأمر.

نعم للتوكل ثلاث علل. إحداها: أن يترك ما أمر به من الأسباب، استغناء بالتوكل عنها. فهذا توكل عجز وتفريط وإضاعة. لا توكل عبودية وتوحيد. كمن يترك الأعمال التي هي سبب النجاة، و يتوكل في حصولها. و يترك القيام بأسباب الرزق ــ من العمل والحراثة والتجارة ونحوها و يتوكل في حصوله. و يترك طلب العلم، و يتوكل في حصوله. فهذا توكله عجز وتفريط. كما قال بعض السلف: لا تكن ممن يجعل توكله عجزاً. وعجزه توكلا.

العلة الثانية: أن يتوكل في حظوظه وشهواته دون حقوق ربه. كمن يتوكل في حصول مال أو زوجة أو رياسة. وأما التوكل في نصرة دين الله، وإعلاء كلمته وإظهار سنة رسوله، وجهاد أعدائه: فليس فيه علة. بل هو مزيل للعلل.

العلة الثالثة: أن يرى توكله منه. و يغيب بذلك عن مطالعة المنة وشهود الفضل، وإقامة الله له في مقام التوكل. وليس مجرد رؤية التوكل علة، كما يظنه كثير من الناس. بل رؤية التوكل، وأنه من عين الجود، ومحض المِنَّةِ، ومجرد التوفيق: عبودية. وهي أكمل من كونه يغيب عنه ولا يراه. فالأكمل أن: لا يغيب بفضل ربه عنه، ولا به عن شهود فضله. كما تقدم بيانه.

فهذه العلل الثلاث هي التي تعرض في مقام التوكل وغيره من المقامات. وهي التي يعمل العارفون بالله وأمره على قطعها. وهكذا الكلام في سائر علل المقامات. وإنما ذكرنا هذا مثالا لما يذكر من عللها. وقد أفرد لها صاحب المنازل مصنفاً لطيفاً. وجعل غالبها معلولا. والصواب: أن عللها هذه الثلاثة المذكورة، أن يترك بها ما هو أعلى منها. وأن يعلقها بحظه، والانقطاع بها عن المقصود. وأن لا يراها من عين المنة ومحض الجود. و بالله التوفيق.

(التوحيد على ثلاثة أوجه)

قوله «والتوحيد على ثلاثة أوجه.

الوجه الأول: توحيد العامة، الذي يصح بالشواهد. والوجه الثاني: توحيد الخاصة. وهو الذي يثبت بالحقائق. والوجه الثالث: توحيد قائم بالقدم. وهو توحيد خاصة الخاصة».

فيقال: لا ريب أن أهل التوحيد يتفاوتون في توحيدهم ــ علماً ومعرفة وحالاً ــ تفاوتاً لا يحصيه إلا الله. فأكمل الناس توحيداً: الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم. والمرسلون منهم أكمل في ذلك. وأولو العزم من الرسل أكمل توحيداً. وهم نوح، وإبراهيم، وموسى، ومحمد. صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وأكملهم توحيداً. الخليلان محمد وإبراهيم صلوات الله وسلامه عليهما. فإنهما قاما من التوحيد بما لم يقم به غيرهما ــ علما ومعرفة وحالا، ودعوة للخلق وجهاداً ــ فلا توحيد أكمل من الذي قامت به الرسل، ودعوا إليه، وجاهدوا الأمم عليه. ولهذا أمر الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقتدي بهم فيه. كما قال سبحانه ــ بعد ذكر إبراهيم ومناظرته أباه وقومه في بطلان الشرك وصحة التوحيد، وذكر الأنبياء من ذريته ــ ثم قال: ﴿ أولئكَ الَّذينَ آتيناهم الكتابَ والحكمَ والنبوّةَ. فإن يكفر بها هؤلاء فقد وَكَّلنا بها قوماً ليسوا بها

كافرين * أولئكَ الذينَ هدى الله. فبهداهم اقتدِهْ ﴾[1] فلا أكمل من توحيد من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقتدي بهم.

ولما قاموا بحقيقته ـ علما وعملا ودعوة وجهاداً ـ جعلهم الله أئمة للخلائق. يهدون بأمره. و يدعون إليه. وجعل الخلائق تبعاً لهم. يأتمون بأمرهم. و ينتهون إلى ما وقفوا بهم عنده. وخص بالسعادة والفلاح والهدى أتباعهم. و بالشقاء والضلال مخالفيهم. وقال لإمامهم وشيخهم إبراهيم خليله ﴿ إني جاعلكَ للناسِ إماماً، قالَ: ومنْ ذريتي. قال: لا ينالُ عهدي الظالمينَ ﴾[2] أي لا ينال عهدي بالإمامة مشرك. ولهذا أوصى نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم أن يتبع ملة إبراهيم. وكان يُعَلِّم أصحابه، إذا أصبحوا: أن يقولوا «أصبحنا على فطرة الإسلام، وكلمة الإخلاص، ودين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وملّة أبينا إبراهيم، حنيفاً مسلما. وما كان من المشركين» فلة إبراهيم: التوحيد، ودين محمد: ما جاء به من عند الله قولا وعملا واعتقاداً. وكلمة الإخلاص: هي شهادة أن لا إله إلا الله. وفطرة الإسلام: هي ما فطر الله عليه عباده من محبته وعبادته وحده لا شريك له والاستسلام له عبودية وذلا، وانقيادا وإنابة.

فهذا هو توحيد خاصة الخاصة الذي من رغب عنه فهو من أسفه السفهاء قال تعالى: ﴿ ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سَفِهَ نفسه؟ ولقد اصطفيناهُ في الدُّنيا. وإنهُ في الآخرةِ لمنَ الصالحينَ * إذ قالَ لهُ ربُّه: أسلم. قالَ: أسلمتُ لربِّ العالمينَ ﴾[3].

فقسم سبحانه الخلائق قسمين: سفيها لا أسفه منه. ورشيداً. فالسفيه: من رغب عن ملته إلى الشرك. والرشيد: من تبرأ من الشرك قولا وعملا وحالا. فكان قوله توحيداً. وعمله توحيداً. وحاله توحيداً، ودعوته إلى التوحيد. وبهذا

(١) سورة الانعام الآية (٨٩-٩٠).
(٢) سورة البقرة الآية ١٢٤.
(٣) سورة البقرة الآية ١٣٠.

أمر الله سبحانه جميع المرسلين ــ من أولهم إلى آخرهم ــ قال تعالى: ﴿ يا أيُّها الرسل، كلوا مِنَ الطيباتِ. واعملوا صالحا. إني بما تعملون عليم ❊ وإن هذهِ أمتكم أمةً واحدةً. وأنا ربّكم فاتقونِ ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ وما أرسلنا من قبلكَ من رسولٍ إلا نوحي إليهِ أنه لا إلهَ إلاّ أنا فاعبدونِ ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ واسأل من أرْسَلْنَا من قبلكَ مِنْ رسلنا: أجعلنا مِنْ دونِ الرحمن آلهةً يعبدون؟ ﴾[3] وقال تعالى: ﴿ أم اتخذوا آلهةً من الأرض هم يُنْشِرون ❊ لو كان فيهما آلهةٌ إلا الله لفسدتا، فسبحان الله رب العرش عما يصفون ❊ لا يُسألُ عما يفعل. وهم يُسئلون ❊ أم اتخذوا من دونِهِ آلهةً؟ قل: هاتوا برهانكم. هذا ذِكْرُ من معيَ وذكرُ من قبلي ﴾[4] أي هذا الكتاب الذي أنزلَ عليَّ. وهذه كتب الأنبياء كلهم: هل وجدتم في شيء منها اتخاذ آلهة مع الله؟ أم كلها ناطقة بالتوحيد آمرة به؟ وقال تعالى: ﴿ ولقد بعثنا في كلِّ أمةٍ رسولاً: أن اعبدوا الله. واجتنبوا الطاغوتَ ﴾[5] و«الطاغوت» اسم لكل ما عبدوه من دون الله. فكل مشرك إلٰهه طاغوته.

وقد تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية على ما ذكره صاحب المنازل في التوحيد فقال ــ بعد أن حكى كلامه إلى آخره ــ أما التوحيد الأول، الذي ذكره: فهو التوحيد الذي جاءت به الرسل من أولهم إلى آخرهم، ونزلت به الكتب كلها.

وبه أمر الله الأولين والآخرين. وذكر الآيات الواردة بذلك.

ثم قال: وقد أخبر الله عن كل رسول من الرسل أنه قال لقومه ﴿ اعبدوا الله ما لكم من إلٰه غيره ﴾ وهذه أول دعوة الرسل وآخرها. قال النبي صلى الله عليه وسلم «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله. وأني رسول

---

(1) سورة المؤمنون الآية (٥١-٥٢).
(2) سورة الانبياء الآية ٢٥.
(3) سورة الزخرف الآية ٤٥.
(4) سورة الانبياء الآية (٢١-٢٤).
(5) سورة النحل الآية ٣٦.

الله» وقال «من مات وهو يعلم: أن لا إله إلا الله، دخل الجنة» والقرآن مملوء من هذا التوحيد، والدعوة إليه. وتعليق النجاة والسعادة في الآخرة به. وحقيقته: إخلاص الدين كله لله. والفناء في هذا التوحيد مقرون بالبقاء. وهو أن تثبت إلٰهية الحق تعالى في قلبك. وتنفي إلٰهية ما سواه. فتجمع بين النفي والإثبات. فالنفي هو الفناء. والإثبات هو البقاء. وحقيقته: أن تفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه، وبمحبته عن محبة ما سواه، وبخشيته عن خشية ما سواه. وبطاعته عن طاعة ما سواه. وكذلك بموالاته وسؤاله، والاستغناء به، والتوكل عليه، ورجائه ودعائه، والتفويض إليه، والتحاكم إليه، واللجإ إليه، والرغبة فيما عنده. قال تعالى: ﴿قل: أغيرَ الله أتخذ ولياً، فاطر السّموات والأرض؟﴾[1] وقال تعالى: ﴿أفغير الله أبتغي حكماً؟﴾[2] وقال تعالى: ﴿قل: أغيرَ الله أبغي رباً؟ وهو رب كل شيء﴾[3] وقال تعالى: ﴿قل: أفغير الله تأمرونّي أعبدُ أيُّها الجاهِلُونَ؟ * ولقد أوحي إليكَ وإلى الّذين من قبلكَ: لئنْ أشركتَ ليحبطنَّ عملكَ، ولتكونَنَّ من الخاسرينَ * بل الله فاعبدْ. وكُنْ مِنَ الشّاكرينَ﴾[4] وقال تعالى: ﴿قل: إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم * ديناً قِيَماً ملة إبراهيم حنيفاً، وما كان من المشركين * قل: إن صلاتي ونُسُكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين. لا شريك له ــ الآية﴾[5] وقال تعالى: ﴿فلا تدعُ معَ اللهِ إلٰهاً آخر فتكونَ مِنَ المعذبينَ﴾[6] وقال تعالى: ﴿لا تجعَلْ مَعَ الله إلٰهاً آخر فتلقى في جهنم مَلوماً مدحوراً﴾[7] وقال تعالى: ﴿ولا تدعُ مَعَ الله إلٰهاً آخر. لا إله إلا هو. كلُّ شيء هالكٌ إلا وجههُ﴾[8] وقال تعالى: ﴿قل: أرأيتم ما تدعون من دون الله؟ إنْ أرادني الله بضرٍ: هَلْ هن كاشفاتُ ضرهِ؟ أو أرادني برحمةٍ: هل هُنَّ ممسكاتُ رحمته؟ حسبي الله. عليه

(١) سورة الانعام الآية ١٤.
(٢) سورة الأنعام الآية ١١٤.
(٣) سورة الأنعام الآية ١٦٤.
(٤) سورة الزمر الآية (٦٤-٦٦).
(٥) سورة الانعام الآية (١٦١-١٦٣).
(٦) سورة الشعراء الآية ٢١٣.
(٧) سورة الاسراء الآية ٢٢.
(٨) سورة القصص الآية ٨٨

يتوكل المتوكلون ﴾[1] وقال: ﴿ وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو، وإن يُردْكَ بخير فلا رادَّ لفضله ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ إنا أنزلنا إليكَ الكتابَ بالحقِّ. فاعبد الله مخلصاً لهُ الدينَ الخالصَ ﴾[3] وقال عن أصحاب الكهف ﴿ قالوا: ربنا ربُّ السموات والأرض. لنْ ندعو من دونهِ إلهاً. لقد قلنا إذاً شَططاً ﴾[4] وقال عن صاحب يس ﴿ وما ليَ لا أعبد الذي فطرني. وإليهِ تُرجعون؟ ء أأتخذ من دونه آلهةً، إن يُردْنِ الرَّحمنُ بضُرٍّ لا تغن عني شفاعتهم شيئاً ولا ينقذون؟ ﴾[5] وقال تعالى: ﴿ أم اتخذوا من دونهِ أولياء؟ فاللهُ هُوَ الوليِ ﴾[6] وقال تعالى: ﴿ أم اتخذوا من دونِ اللهِ شفعاء؟ قلْ أولو كانوا لا يملكونَ شيئاً ولا يعقلونَ؟ ء قل للهِ الشفاعةُ جميعاً. له ملك السموات والأرض ثم إليهِ ترجعونَ ﴾[7] وقال تعالى: ﴿ يا أيُّها الناسُ، ضُربَ مثلٌ. فاستمعوا له: إن الَّذين تدعونَ مِنْ دونِ اللهِ لنْ يخلقوا ذباباً، ولو اجتمعوا لهُ. وإنْ يَسْلُبْهُم الذبابُ شيئاً لا يستنْقِذوه منهُ. ضَعُفَ الطالبُ والمطلوب. ما قدروا الله حقّ قدرهِ. إن الله لقوي عزيز ﴾[8] وقال تعالى: ﴿ واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً ﴾[9]

وهذا في القرآن كثير. بل هو أكثر من أن يذكر. وهو أول الدين وآخره وباطنه وظاهره، وذروة سنامه، وقطب رحاه، وأمرنا تعالى أن نتأسى بإمام هذا التوحيد في نفيه وإثباته، كما قال تعالى: ﴿ قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذينَ معهُ. إذ قالوا لقومهم: إنا بُرآء منكم ومما تعبدونَ مِنْ دونِ اللهِ. كفرنا بكم، وبدا بيننا وبينكم العداوةَ والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا باللهِ وحده ﴾[10] وقال تعالى: ﴿ وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني بَراء مما

---

(1) سورة الزمر الآية ٣٨.
(2) سورة يونس الآية ١٠٧.
(3) سورة الزمر الآية ٣.
(4) سورة الكهف الآية ١٤.
(5) سورة يس الآية (٢٢-٢٣).
(6) سورة الشورى الآية ٩.
(7) سورة الزمر الآية (٤٣-٤٤).
(8) سورة الحج الآية (٧٣-٧٤).
(9) سورة النساء الآية ٣٦.
(10) سورة الممتحنة الآية ٤.

تعبدون * إلا الذي فطرني، فإنه سيهْدين ﴾ (١) وقال تعالى: ﴿ واتل عليهم نبأ إبراهيم. إذ قال لأبيه وقومه: ما تعبدون؟! قالوا: نعبد أصناماً، فنظل لها عاكفين. قال: هل يسمعونكم إذ تدعون؟ * أو ينفعونكم أو يضرون؟ * قالوا: بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون * قال: أفرأيتم ما كنتم تعبدون * أنتم وآباؤكم الأقدمون؟ * فإنهم عَدُوٌّ لي إلا رب العالمين * الذي خلقني فهو يهدين * والذي هو يطعمني ويسقين * وإذا مرضت فهو يشفين * والذي يميتني ثم يحيين * والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين ﴾ (٢) وإذا تدبرت القرآن ــ من أوله إلى آخره ــ رأيته يدور على هذا التوحيد، وتقريره وحقوقه.

قال شيخنا: والخليلان هم أكمل خاصة توحيداً. ولا يجوز أن يكون في الأمة من هو أكمل توحيداً من نبي من الأنبياء. فضلاً عن الرسل، فضلاً عن أولي العزم، فضلاً عن الخليلين. وكمال هذا التوحيد: هو أن لا يبقى في القلب شيء لغير الله أصلاً. بل يبقى العبد موالياً لربه في كل شيء. يحب من أحب وما أحب، ويبغض من أبغض وما أبغض، ويوالي من يوالي، ويعادي من يعادي، ويأمر بما يأمر به، وينهى عما نهى عنه.

(توحيد العامة)

قوله «وهذا توحيد العامة، الذي يصح بالشواهد»

قد تبين أن هذا توحيد خاصة الخاصة، الذي لا شيء فوقه، ولا أخص منه، وأن الخليلين أكمل الناس فيه توحيداً، فَلْيَهْنَ العامةَ نصيبهم منه.

قوله «يصح بالشواهد» أي الأدلة والآيات والبراهين. وهذا مما يدل على كماله وشرفه: أن قامت عليه الأدلة، ونادت عليه الشواهد، وأوضحته الآيات

---

(١) سورة الزخرف الآية (٢٦-٢٧).

(٢) سورة الشعراء الآية (٦٩-٨٢).

والبراهين. وما عداه فدعاوى مجردة. لا يقوم عليها دليل، ولا تصح بشاهد. فكل توحيد لا يصح بشاهد فليس بتوحيد. فلا يجوز أن يكون توحيدٌ أكمل من التوحيد الذي يصح بالشواهد، والآيات. وتوحيد القرآن من أوله إلى آخره كذلك.

قوله «هذا هو التوحيد الظاهر الجلي. الذي نفى الشرك الأعظم».

فنعم لعمر الله، ولظهوره وجلائه أرسل الله به رسله، وأنزل به كتبه، وأمر الله به الأولين والآخرين من عباده. وأما الرمز والإشارة والتعقيد، الذي لا يكاد أن يفهمه أحد من الناس إلا بجهد وكلفة: فليس مما جاءت به الرسل. ولا دعوا إليه. فظهور هذا التوحيد وانجلاؤه ووضوحه. وشهادة الفطر والعقول به: من أعظم الأدلة أنه أعلى مراتب التوحيد، وذروة سنامه. ولذلك قوي على نفي الشرك الأعظم. فإن الشيء كلما عظم لا يدفعه إلا العظيم. فلو كان شيء أعظم من هذا التوحيد لدفع الله به الشرك الأعظم. ولعظمته وشرفه: نصبت عليه القبلة وأسست عليه الملة، ووجبت به الذمة. وانفصلت به دار الكفر من دار الإسلام. وانقسم به الناس إلى سعيد وشقي، ومهتدٍ وغويٍّ. ونادت عليه الكتب والرسل.

قوله «وإن لم يقوموا بحسن الاستدلال» يعني: هو مستقر في قلوب أهله. وإن كان أكثرهم لا يحسن الاستدلال عليه تقريراً وإيضاحاً، وجواباً عن المعارض، ودفعاً لشبه المعاند. ولا ريب أن أكثر الناس لا يحسنون ذلك. وهذا قدر زائد على وجود التوحيد في قلوبهم. فما كل من وجد شيئاً وعلمه وتيقنه: أحسن أن يستدل عليه. ويقرره، ويدفع الشبه القادحة فيه. فهذا لون ووجوده لون. ولكن لا بد — مع ذلك — من نوع استدلال قام عنده. وإن لم يكن على شروط الأدلة التي ينظمها أهل الكلام وغيرهم وترتيبها. فهذه ليست شرطاً في التوحيد — لا في معرفته والعلم به، ولا في القيام به عملاً وحالاً — فاستدلال كل أحد بحسبه. ولا يحصي أنواع الاستدلال ووجوهه ومراتبه إلا الله. فلكل

قوم هاد، ولكل علم صحيح و يقين: دليل يوجبه، وشاهد يصح به. وقد لا يمكن صاحبه التعبير عنه عجزاً وعيّاً. وإن عبر عنه فقد لا يمكنه التعبير عنه باصطلاح أهل العلم وألفاظهم. وكثيراً ما يكون الدليل الذي عرف به الحق أصح من كثير من أدلة المتكلمين ومقدماتها. وأبعد عن الشبه. وأقرب تحصيلاً للمقصود، وإيصالاً إلى المدلول عليه.

بل من استقرأ أحوال الناس رأى أن كثيراً من أهل الإسلام ــ أو أكثرهم ــ أعظم توحيداً، وأكثر معرفة، وأرسخ إيماناً من أكثر المتكلمين، وأرباب النظر والجدال. ويجد عندهم من أنواع الأدلة والآيات التي يصح بها إيمانهم ما هو أظهر وأوضح وأصح مما عند المتكلمين. وهذه الآيات التي ندب الله عباده إلى النظر فيها، والاستدلال بها على توحيده، وثبوت صفاته وأفعاله، وصدق رسله: هي آيات مشهودة بالحسّ، معلومة بالعقل، مستقرة في الفطر. لا يحتاج الناظر فيها إلى أوضاع أهل الكلام والجدل، واصطلاحهم، وطرقهم ألبتة. وكل من له حسن سليم، وعقل يميز به: يعرفها و يُقِرُّبها، وينتقل من العلم بها إلى العلم بالمدلول. وفي القرآن ما يزيد على عشرات ألوف من هذه الآيات البينات. ومن لم يحفظ القرآن فإنه إذا سمعها وفهمها وعقلها انتقل ذهنه منها إلى المدلول أسرع انتقال وأقربه.

و بالجملة: فما كل من علم شيئاً أمكنه أن يستدل عليه. ولا كل من أمكنه الاستدلال عليه يحسّن ترتيب الدليل وتقريره، والجواب عن المعارض. و«الشواهد» التي ذكرها: هي الأدلة. كالاستدلال بالمصنوع على الصانع، والمخلوق على الخالق، وهذه طريقة القرآن الذي لا توحيد أكمل من توحيده.

قوله «بعد أن يسلموا من الشبهة، والحيرة، والريبة» الشبهة: الشكوك التي توقع في اشتباه الحق بالباطل. فيتولد عنها الحيرة والريبة. وهذا حق. فإن هذا التوحيد لا ينفع إن لم يسلم قلب صاحبه من ذلك. وهذا هو القلب السليم الذي لا يفلح إلا من أتى الله به. فيسلم من الشبه المعارضة لخبره. والإرادات المعارضة لأمره. بل ينقاد للخبر تصديقاً واستيقاناً. وللطلب إذعاناً وامتثالاً.

قوله «بصدق شهادة صححها قبول القلب» أي سلموا من الشبهة والحيرة والريبة: بصدق شهادة تواطأ عليها القلب واللسان. فصحت شهادتهم بقبول قلوبهم لها، واعتقادهم صحتها، والجزم بها، بخلاف شهادة المنافق التي لم يقبلها قلبه. ولم يواطىء عليها لسانه.

قوله «وهو توحيد العامة الذي يصح بالشواهد» قد عرفت أن هذا هو التوحيد الذي دعت إليه الرسل، ونزلت به الكتب، واتفقت عليه الشرائع، ثم بين مراده بالشواهد أنها «الرسالة والصنائع» فقال «والشواهد: الأدلة على التوحيد، والرسالة، أرشدت إليها، وعرفت بها» ومقصوده: أن الشواهد نوعان: آيات متلوة. وهي الرسالة، وآيات مرئية. وهي الصنائع.

قوله «ويجب بالسمع. ويوجد بتبصير الحق. وينمو على مشاهد الشواهد».

هذه ثلاث مسائل. إحداها: ما يجب به. والثانية: ما يوجد به. والثالثة: ما ينمو به.

فأما المسألة الأولى

فاختلف فيها الناس. فقالت طائفة: يجب بالعقل. ويعاقب على تركه. والسمع مقرر لما وجب بالعقل مؤكد له. فجعلوا وجوبه والعقاب على تركه ثابتين بالعقل. والسمع مبين ومقرر للوجوب والعقاب. وهذا قول المعتزله ومن وافقهم من أتباع الأئمة في مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

وقالت طائفة: لا يثبت بالعقل. لا هذا ولا هذا. بل لا يجب بالعقل فيها شيء. وإنما الوجوب بالشرع. ولذلك لا يستحق العقاب على تركه. وهذا قول الأشعرية ومن وافقهم على نفي التحسين والتقبيح. والقولان لأصحاب أحمد والشافعي وأبي حنيفة.

والحق: أن وجوبه ثابت بالعقل والسمع، والقرآن على هذا يدل. فإنه

يذكر الأدلة والبراهين العقلية على التوحيد. ويبين حسنه وقبح الشرك عقلا وفطرة. ويأمر بالتوحيد وينهى عن الشرك. ولهذا ضرب الله سبحانه الأمثال. وهي الأدلة العقلية. وخاطب العباد بذلك خطاب من استقر في عقولهم وفطرهم حسن التوحيد ووجوبه. وقبح الشرك وذمه. والقرآن مملوء بالبراهين العقلية الدالة على ذلك. كقوله: ﴿ضرب الله مثلا. رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلماً لرجل، هل يستويان مثلاً؟ الحمد لله. بل أكثرهم لا يعلمون﴾ (١) وقوله: ﴿ضرب الله مثلا: عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء، ومن رزقناه منا رزقاً حسناً ينفق منه سراً وجهراً، هل يستوون؟ الحمد لله. بل أكثرهم لا يعلمون * وضرب الله مثلا رجلين: أحدهما أبكم لا يقدر على شيء. وهو كلٌّ على مولاه. أينما يوجهه لا يأت بخير، هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل، وهو على صراط مستقيم؟﴾ (٢) وقوله: ﴿يا أيُّها النَّاس، ضُرِبَ مثلٌ. فاستمعوا له: إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له، وإنْ يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه. ضَعُفَ الطالبُ والمطلوب. ما قدروا الله حقَّ قدره إنَّ الله لقوي عزيز﴾ (٣) إلى أضعاف ذلك من براهين التوحيد العقلية التي أرشد إليها القرآن ونبه عليها.

ولكن هٰهنا أمر آخر. وهو أن العقاب على ترك هذا الواجب يتأخر إلى حين ورود الشرع. كما دل عليه قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبينَ حتىٰ نبعثَ رسولاً﴾ (٤) وقوله: ﴿كلما ألقِيَ فيها فوج سألهم خزَنَتها: ألم يأتكم نذير؟ * قالوا: بلى! قد جاءنا نذيرٌ فكذبنا﴾ (٥) وقوله: ﴿وما كان ربُّك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا، وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون﴾ (٦) وقوله: ﴿ذلك أن لم يكنْ ربكَ مُهلك القرى بظلمٍ

---

(١) سورة الزمر الآية ٢٩.
(٢) سورة النحل الآية (٧٥-٧٦).
(٣) سورة الحج الآية (٧٣-٧٤).
(٤) سورة الاسراء الآية ١٥.
(٥) سورة الملك الآية (٨-٩).
(٦) سورة القصص الآية ٥٩.

وأهلها غافلون ﴾[١] فهذا يدل على أنهم ظالمون قبل إرسال الرسل. وأنه لا يهلكهم بهذا الظلم قبل إقامة الحجة عليهم. فالآية رد على الطائفتين معاً، من يقول: إنه لا يثبت الظلم والقبح إلا بالسمع، ومن يقول: إنهم معذبون على ظلمهم بدون السمع. فالقرآن يبطل قول هؤلاء وقول هؤلاء. كما قال تعالى: ﴿ ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم، فيقولوا: ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً؟ فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين؟ ﴾[٢] فأخبر: أن ما قدمت أيديهم قبل إرسال الرسل سبب لإصابتهم بالمصيبة. ولكن لم يفعل سبحانه ذلك قبل إرسال الرسول الذي يقيم به حجته عليهم، كما قال تعالى: ﴿ رسلا مبشرين ومنذرين. لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾[٣] وقال تعالى: ﴿ وهذا كتابٌ أنزلناهُ مبارك فاتبعوهُ واتقوا لعلكّم ترحمونَ * أن تقولوا: إنّما أنزل الكتابُ على طائفتين من قبلنا، وإنْ كنّا عَنْ دراستهم لغافلينَ * أو تقولوا: لو أنّا أنزل علينا الكتابَ لكنّا أهدى منهم. فقد جاءكم بينةٌ مِنْ ربّكم وَهُدىً ورحمةً ﴾[٤] وقوله: ﴿ أن تقول نفس: يا حسرتَى على ما فرطت في جنب الله. وإنْ كنتَ لمنَ السّاخرينَ * ـــ إلى قوله ـــ بلى قد جاءتك آياتي فكذبتَ بها واستكبرتَ وكُنتَ من الكافرينَ ﴾[٥] وهذا في القرآن كثير. يخبر أن الحجة إنما قامت عليهم بكتابه ورسوله، كما نبههم بما في عقولهم وفطرهم: من حسن التوحيد والشكر، وقبح الشرك والكفر.

وقد ذكرنا هذه المسألة مستوفاة في كتاب «مفتاح دار السعادة» وذكرنا هناك نحواً من ستين وجهاً. تبطل قول من نفى القبح العقلي، وزعم أنه ليس في الأفعال ما يقتضي حسنها ولا قبحها. وأنه يجوز أن يأمر الله بعين ما نهى عنه. وينهى عن عين ما أمر به. وأن ذلك جائز عليه. وإنما الفرق بين المأمور

---

(١) سورة الانعام الآية ١٣١.
(٢) سورة القصص الآية ٤٧.
(٣) سورة النساء الآية ١٦٥.
(٤) سورة الانعام الآية ١٥٧.
(٥) سورة الزمر الآية (٥٦-٥٩).

والمنهي بمجرد الأمر والنهي، لا بحسن هذا وقبح هذا. وأنه لو نهى عن التوحيد والإيمان والشكر لكان قبيحاً. ولو أمر بالشرك والكفر والظلم والفواحش لكان حسناً. و بينا أن هذا القول مخالف للعقول والفطر، والقرآن والسنة.

والمقصود: الكلام على قول الشيخ «ويجب بالسمع» وأن الصواب وجوبه بالسمع والعقل. وإن اختلفت جهة الإيجاب. فالعقل يوجبه: بمعنى اقتضائه لفعله، وذمه على تركه، وتقبيحه لضده. والسمع يوجبه بهذا المعنى. و يزيد: إثبات العقاب على تركه، والإخبار عن مقت الرب تعالى لتاركه، و بغضه له. وهذا قد يعلم بالعقل. فإنه إذا تقرر قبح الشيء وفحشه بالعقل، وعلم ثبوت كمال الرب جل جلاله بالعقل أيضاً: اقتضى ثبوت هذين الأمرين: علم العقل بمقت الرب تعالى لمرتكبه. وأما تفاصيل العقاب، وما يوجبه مقت الرب منه: فإنما يعلم بالسمع.

واعلم أنه إن لم يكن حسن التوحيد وقبح الشرك معلوماً بعقل، مستقراً في الفطر، فلا وثوق بشيء من قضايا العقل. فإن هذه القضية من أجل القضايا البديهيات، وأوضح ما ركب الله في العقول والفطر. ولهذا يقول سبحانه عقيب تقرير ذلك (أفلا تعقلون؟ أفلا تذكرون؟) و ينفي العقل عن أهل الشرك، ويخبر عنهم بأنهم يعترفون في النار: أنهم لم يكونوا يسمعون ولا يعقلون. وأنهم خرجوا عن موجب السمع والعقل، وأخبر عنهم: أنهم ﴿ صمٌ بكٌ عميٌ فهم لا يعقلون ﴾[1] وأخبر عنهم أن سمعهم وأبصارهم وأفئدتهم لم تغن عنهم شيئاً؛ وهذا إنما يكون في حق من خرج عن موجب العقل الصريح والفطرة الصحيحة. ولو لم يكن صريح العقل ما يدل على ذلك لم يكن في قوله تعالى «انظروا» و«اعتبروا» و«سيروا في الأرض، فانظروا»فائدة. فإنهم يقولون: عقولنا لا تدل على ذلك. وإنما هو مجرد إخبارك. فما هذا النظر والتفكر

(١) سورة البقرة الآية ١٧١.

والاعتبار والسير في الأرض؟ وما هذه الأمثال المضروبة، والأقيسة العقلية والشواهد العيانية؟ أفليس في ذلك أظهر دليل على حسن التوحيد والشكر؟.

وقبح الشرك والكفر مستقر في العقول والفطر. معلوم لمن كان له قلب حي، وعقل سليم، وفطرة صحيحة؟ قال تعالى: ﴿ ولقد ضَربنا للناسِ في هذا القرآنِ مِنْ كلِّ مثلٍ لعلَّهم يتذكرون ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ وتلك الأمثال نضربُها للنَّاسِ. وما يَعْقِلُها إلاَّ العَالمونَ ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ إنَّ في ذلك لذكرىٰ لمن كانَ له قلبٌ أو ألقىٰ السَّمع وهُوَ شهيد ﴾[3] وقال تعالى: ﴿ أفلم يسيروا في الأرضِ فتكون لهم قلوبٌ يعقلون بها. أو آذان يسمعون بها؟ فإنها لا تعمى الأبصارُ. ولكن تَعمىٰ القلوبُ التي في الصّدورِ ﴾[4] وقال تعالى: ﴿ كذلكَ يبين اللهُ لكم الآياتِ لعلّكُمْ تتفكرونَ ﴾[5] وقال تعالى: ﴿ قل انظروا ماذا في السَّمواتِ والأرضِ. وما تغني الآيات والنُّذُر عن قومٍ لا يؤمنون؟ ﴾[6] وقال تعالى: ﴿ و يضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون ﴾[7].

ومن بعضِ الأدلة العقلية: ما أبقاه الله تعالى من آثار عقوبات أهل الشرك وآثار ديارهم، وما حل بهم، وما أبقاه من نصر أهل التوحيد وإعزازهم. وجعلَ العاقبة لهم. قال تعالى: ﴿ وعاداً وثمودَ وقد تبيَّنَ لكم مِنْ مساكِنِهِمْ ﴾[8] وقال في ثمود ﴿ فتلكَ بيوتهم خَاويةً بما ظلموا. إنَّ في ذلكَ لآيةً لقومٍ يعلمونَ * وأنجينا الَّذينَ آمنوا وكانُوا يتقونَ ﴾[9] وقال في قوم لوط ﴿ إنَّا منزلونَ على أهلِ هذهِ القريةِ رِجْزاً من السَّماء بما كانوا يَفسقونَ * ولقد تركْنَا مِنْهَا آيةً بيّنةً لقومٍ يعقلونَ ﴾[10] وقال تعالى: ﴿ إنَّ في ذلكَ لآياتٍ للمتَّوسمينَ. وإنَّها لبسبيل مقيم * إن في ذلك لآيةَ للمؤمنينَ * وإنْ كانَ أصحابُ الأيكةِ

---

(١) سورة الزمر الآية ٢٧.
(٢) سورة العنكبوت الآية ٤٣.
(٣) سورة ق الآية ٣٧.
(٤) سورة الحج الآية ٤٦.
(٥) سورة البقرة الآية ٢٤٣.
(٦) سورة يونس الآية ١٠١.
(٧) سورة ابراهيم الآية ٢٥.
(٨) سورة العنكبوت الآية ٣٨.
(٩) سورة النمل الآية (٥٢-٥٣).
(١٠) سورة العنكبوت الآية ٣٨.

لظالمينَ • فانتقمنا منهم. وإنَّهما لبإمامٍ مبين ﴾[1] وقال تعالى في قوم لوط ﴿ وإنَّكم لتمرونَ عليهم مُصْبِحِينَ • وباللَّيل. أفلا تعقلونَ؟ ﴾[2] وهو سبحانه يذكر في سورة الشعراء ما أوقع بالمشركين من أنواع العقوبات، ويذكر إنجاءه لأهل التوحيد. ثم يقول: ﴿ إنَّ في ذلكَ لآيةً. وما كانَ أكثرُهم مؤمنينَ • وإنَّ ربَّكَ لهوَ العزيزُ الرَّحِيمُ ﴾ فيذكر شرك هؤلاء الذين استحقوا به الهلاك، وتوحيد هؤلاء الذين استحقوا به النجاة. ثم يخبر أن في ذلك آية وبرهاناً للمؤمنين، ثم يذكر مصدر ذلك كله، وأنه عن أسمائه وصفاته. فصدور هذا الإهلاك عن عزته. وذلك الإنجاء عن رحمته. ثم يقرر في آخر السورة نبوة رسوله بالأدلة العقلية أحسن تقرير. ويجيب عن شبه المكذبين له أحسن جواب. وكذلك تقريره للمعاد بالأدلة العقلية والحسية. فضرب الأمثال والأقيسة، فدلالة القرآن سمعية عقلية.

المسألة الثانية:

قوله «ويوجد بتبصير الحق» وجوب الشيء شرعاً لا يستلزم وجوده حساً. فلذلك ذكر ما يوجد به بعد ذكر ما يجب به. وهو تبصير الحق تعالى. ومراده: التبصير التام الذي لا تختلف عنه الهداية، وإلا فقد يبصر العبد الحق ولا توجد منه الهداية. كما قال تعالى: ﴿ وأمَّا ثمودَ: فهديناهُمْ. فاستحبُّوا العمىٰ على الهدىٰ ﴾[3] فهو ــ سبحانه ــ بصَّرهم. فآثروا الضلال على الهدى[4]. وقال

(١) سورة الحجر الآية (٧٥-٨١).

(٢) سورة النمل الآية (١٣٧-١٣٨).

(٣) سورة فصلت الآية ١٧.

(٤) هدى الله ثموداً وغيرهم من بني آدم هدى الفطرة الذي ذكره في عدة مواضع من القرآن. مثل قوله (٧٦: ٢-٤ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه. فجعلناه سميعاً بصيرا. إنا هديناه السبيل: إما شاكراً وإما كفوراً) وقوله (٩٠: ٨-١٠ ألم نجعل له عينين. ولساناً وشفتين. وهديناه النجدين؟) وفي قوله (٧: ١٧٢-١٨٢ وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ــ الآيات إلى قوله ــ من يهدي الله فهو المهتدي) مع التدبير والفهم، وربط الآيات مع أخواتها.

تعالى: ﴿ وزين لهم الشيطان أعمالهم. فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين[1] ﴾ وقال تعالى: ﴿ وما كانَ اللهُ ليُضلَّ قوماً بعدَ إذْ هَداهُمْ حتى يبين لهم ما يتقون ﴾[2] وقال تعالى عن قوم فرعون ﴿ وَجَحَدُوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً ﴾[3] فهذا التبصير لم يوجب وجود الهداية. لأنه سبحانه لم يرد وجودها[4] وإنما أراد وجود مجرد البصيرة. فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن.

وأما التبصير التام: فإنه يستلزم وجود الهداية. وهو الذي أمرنا أن نسأله إياه في كل صلاة. وقال فيه أهل الجنة ﴿ الحمد لله الذي هَدانا لِهَذا وَمَا كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله ﴾ وقال تعالى: ﴿ واللهُ يدعو إلى دارِ السَّلامِ. ويهدي مَنْ يشاء إلى صِراطٍ مُستقيمٍ ﴾[5] فعَمَّ بدعوته البيان والدلالةَ. وخص بهدايته التوفيق والإلهام. فلو قال الشيخ «ويوجد بتوفيق الله بعد تبصيره» لكان أحسن. ولعله هو مراده. والله أعلم.

المسألة الثالثة

قوله «وينمو على مشاهدة الشواهد» وهذا أيضاً يحتاج إلى أمر آخر، وهو الإجابة لداعي الحق. فلا يكفي مجرد مشاهدة الشواهد في نموه ﴿ وكأيّنْ من آيةٍ في السّمواتِ والأرض يمرُّون عليها وهُمْ عَنها مُعْرِضُونَ؟ ﴾[6] يمر عليها العبد ولا

(1) سورة العنكبوت الآية ٣٨. قال مجاهد: وكانوا مستبصرين في ضلالهم معجبين بها. واختاره ابن جرير، وزاد عليه: يحسبون أنهم على هدى وصواب، وهم على الضلال. والأصل في «الاستبصار»: طلب البصر أو البصيرة. ولا حجة فيه على اجتماع الضلال مع تبصير الله، بفرض نقص البصيرة. وإنما كمال الدين بالصيرة. قال الله (١٢: ١٠٨ قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني، سبحان الله. وما أنا من المشركين).

(2) سورة التوبة الآية ١١٥.

(3) سورة النمل الآية ١٤.

(4) لا زاغوا ـ بالتقليد الأعمى ـ عن هدى الفطرة، ففسقوا وخرجوا عن سنن الله ومقتضى أسمائه الحسنى. والله يقول (٦١: ٥ فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم. والله لا يهدي القوم الفاسقين).

(5) سورة يونس الآية ٢٥.

(6) سورة يوسف الآية ١٠٥.

ينمو بها ولا يزيد. بل ينقص إيمانه وتوحيده. فإذا أجاب الداعي وتَبَصَّر في الشواهد نما توحيده، وقوي إيمانه. وقال تعالى: ﴿ والَّذين اهتدرا زادَهم هُدىً، وآتاهم تقواهم ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ و يزيد اللهُ الَّذينَ اهتدوا هدىً ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ فأمَّا الَّذين آمنوا فزدانهم إيماناً ﴾[3].

وقد تضمن كلام الشيخ ما دلت عليه النصوص، واتفق عليه الصحابة والتابعون: أن الايمان والتوحيد ينموان و يتزايدان. وهذا من أعظم أصول أهل السنة الذي فارقوا به الجهمية والمرجئة.

(توحيد الخاصة)

قال «وأما التوحيد الثاني، الذي يثبت بالحقائق: فهو توحيد الخاصة وهو إسقاط الأسباب الظاهرة، والصعود عنْ منازعات العقول، وعن التعلق بالشواهد. وهو أن لا يشهد في التوحيد دليلاً. ولا في التوكل سبباً. ولاً في النجاة وسيلة. فيكون مشاهداً سَبْقَ الحق بُحكمه وعلمه، ووضعه الأشياء مواضعها وتعليقه إياها بأحايينها، وإخفائه إياها في رسومها، وتحقق معرفة العلل. و يسلك سبيل إسقاط الحدَث. هذا توحيد الخاصة. الذي يصح بعلم الفناء. و يصفو في علم الجمع. ويجذب إلى توحيد أرباب الجمع».

قوله «يثبت بالحقائق» وقال في التوحيد الأول «يصح بالشواهد» فإن الثبوت أبلغ من الصحة. و«الحقائق» أبلغ من «الشواهد» و يريد بالحقائق: المكاشفة والمشاهدة، والمعاينة، والاتصال والانفصال، والحياة، والقبض والبسط. وما ذكره من قسم الحقائق من كتابه.

---

(١) سورة محمد الآية ١٧.
(٢) سورة مريم الآية ٧٦.
(٣) سورة التوبة الآية ١٢٤.

وبالأدلة والشواهد يصح التوحيد العام. وبالحقائق يثبت التوحيد الخاص.

قوله «وهو إسقاط الأسباب الظاهرة» يحتمل أن يريد بها: الأسباب المشاهدة التي تظهر لنا. وإسقاطها: هو أن لا يرى لها تأثيراً ألبتة، ولا تغييراً، وإن باشرها بحكم الارتباط العادي. فباشرتها لا تنافي إسقاطها.

ويحتمل أن يريد بالأسباب الظاهرة: الحركات والأعمال. وإسقاطها: عزلها عن اقتضائها السعادة والنجاة، لا إهمالها وتعطيلها. فإن ذلك كفر، وانسلاخ من الإسلام بالكلية. ولكن يقوم بها وقد عزلها من ولاية النجاح والنجاة. كما قال صلى الله عليه وسلم «اعملوا. واعلموا أن أحداً منكم لن ينجيه عمله».

واحترز بالأسباب الظاهرة من الأسباب الباطنة، كالإيمان، والتصديق، ومحبة الله ورسوله. فإن النجاة والسعادة معلقة بها. بل التوحيد نفسه من الأسباب بل هو أعظم الأسباب الباطنة. فلا يجوز إسقاطه.

وعلى التقديرين: فهو غير مخلص. فإذا أريد بالإسقاط: التعطيل والاهمال: فمن أبطل الباطل. وإن أريد: العزل عن ولاية الاقتضاء، وإسناد الحكم إلى مشيئة الرب وحده: فلا فرق بين الأسباب الظاهرة والباطنة. وإن أريد: الأسباب التي لم يؤمر بها العبد. فليس إسقاطها من توحيد الله في شيء، ولا القيام بها مبطلا له ولا منقصاً.

وبالجملة: فليس إسقاط الأسباب من التوحيد. بل القيام بها واعتبارها وإنزالها في منازلها التي أنزلها الله فيها: هو محض التوحيد والعبودية. والقول بإسقاط الأسباب: هو توحيد القدرية الجبرية، أتباع جهم بن صفوان في الجبر. فإنه كان غالياً فيه. وعندهم أن الله لم يخلق شيئاً بسبب، ولا جعل في الأسباب قوى وطبائع تؤثر. فليس في النار قوة الإحراق. ولا في السم قوة الاهلاك. ولا في الماء والخبز قوة الري والتغذي به، ولا في العين قوة الإبصار،

ولا في الأذن والأنف قوة السمع والشم. بل الله سبحانه يحدث هذه الآثار عند ملاقاة هذه الأجسام، لا بها. فليس الشبع بالأكل، ولا الري بالشرب، ولا العلم بالاستدلال، ولا الانكسار بالكسر، ولا الإزهاق بالذبح، ولا الطاعات والتوحيد سبباً لدخول الجنة والنجاة من النار، ولا الشرك والكفر والمعاصي سبباً لدخول النار. بل يدخل هؤلاء الجنة بمحض مشيئته من غير سبب ولا حكمة أصلا. و يدخل هؤلاء النار بمحض مشيئته من غير سبب ولا حكمة.

ولهذا قال صاحب المنازل «وهو أن لا يشهد في التوحيد دليلا، ولا في التوكل سبباً، ولا في النجاة وسيلة» بل عندهم صدور الكائنات والأوامر والنواهي عن محض المشيئة الواحدة التي رجحت مثلا على مثل بغير مرجح. فعنها يصدر كل حادث. و يصدر مع الحادث آخر مقترنا به اقترانا عادياً. لا أن أحدهما سبب الآخر، ولا مرتبط به. فأحدهما مجرد علامةٍ وأمارة على وجود الآخر. فإذا وجد أحد المقترنين وجد الآخر معه، بطريق الاقتران العادي فقط. لا بطريق التسبب والاقتضاء. وهذا عندهم هو نهاية التوحيد وغاية المعرفة.

وطرد هذا المذهب: مفسد للدنيا والدين. بل ولسائر أديان الرسل. ولهذا لما طرده قوم أسقطوا الأسباب الدنيوية وعطلوها. وجعلوا وجودها كعدمها. ولم يمكنهم ذلك. فإنهم لا بد أن يأكلوا و يشربوا، و يباشروا من الأسباب ما يدفع عنهم الحر والبرد والألم.

فإن قيل لهم: هلا أسقطتم ذلك؟ قالوا: لأجل الاقتران العادي.

فإن قيل لهم: هلاّ قمتم بما أسقطتموه من الأسباب لأجل الاقتران العادي أيضاً. فهذا المذهب قد فطر الله سبحانه الحيوان ــ ناطقه وأعجمه ــ على خلافه.

وقوم طردوه. فتركوا الأسباب الأخروية. وقالوا: سَبْق العلم والحكم بالسعادة والشقاوة لا يتغير ألبتة. فسواء علينا الفعل والترك. فإن سبق العلم

والحكم بالشقاوة فنحن أشقياء، عملنا أو لم نعمل، وإن سبق بالسعادة فنحن سعداء. عملنا أو لم نعمل.

ومنهم من يترك الدعاء جملة، بناء على هذا الأصل، و يقول: المدعو به إن سبق العلم والحكم بحصوله حصل، دعونا أو لم ندع، وإن سبق بعدم حصوله لم يحصل وإن دعونا.

قال شيخنا: وهذا الأصل الفاسد مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف وأئمة الدين، بل ومخالف لصريح العقل والحس والمشاهدة. وقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن إسقاط الأسباب نظراً إلى القدر؟ فرد ذلك . وألزم القيام بالأسباب كما في الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال «ما منكم من أحد إلا وقد عُلم مقعده من الجنة، ومقعده من النار. قالوا: يا رسول الله، أفلا ندع العمل ونَتَّكلُ على الكتاب؟ فقال: لا. اعملوا. فكُلٌّ مُيَسَّر لما خلق له» وفي الصحيح عنه أيضاً أنه قيل له «يا رسول الله، أرأيت ما يَكْدَحُ الناس فيه اليوم و يعملون: أمرٌ قُضِي عليهم ومَضَى، أم فيما يستقبلون مما آتاهم فيه الحجة؟ فقال: بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم. قالوا: يا رسول الله، أفلا ندع العمل ونتكل على كتابنا؟ قال: لا. اعملوا. فكل ميسر لما خلق له» وفي السنن عنه صلى الله عليه وسلم أنه قيل له «أرأيت أدو يةً نتداوى بها، ورُقَى نَسْتَرقِي بها، وتُقَاة نتقي بها، هل ترد من قَدَر الله شيئاً؟ فقال: هي من قدر الله» وكذلك قول عمر لأبي عبيده رضي الله عنهما، وقد قال أبو عبيدة لعمر «أتَفِرُّ من قدر الله؟ — يعني من الطاعون — قال: أفِرُّ من قدر الله إلى قدر الله[1]

---

(١) وذلك في سفرة عمر إلى الشام. فكان طاعون عمواس. فرجع عمر. فقال له أبو عبيدة «أتفر من قدر الله؟ فقال: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة؟ أفر من قدر الله إلى قدر الله. ثم نادى في الجيش: هل فيهم من سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطاعون شيئاً؟ فجاء عبد الرحمن بن عوف من أخريات الجيش. فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن كان في بلد وأنتم بها فلا تخرجوا منها. وإن سمعتم به في بلد وأنتم خارجون عنها فلا تدخلوها» ومعنى قوله تعالى: (الحجر:٢١ وإن من شيء إلا عندنا خزائنه. وما ننزله إلا بقدر معلوم) مثل قوله في الآية=

وقد قال الله تعالى في السحاب ﴿ فأنزلنا بِهِ الماء فأخرجنا بِهِ مِنَ الثَّمراتِ ﴾ [1] وقال تعالى: ﴿ فأحيا به الأرض بعد موتها ﴾ [2] وقال تعالى: ﴿ يهدي به الله من اتَّبعَ رضوانهُ سُبُلَ السلام ﴾ [3] وقال تعالى: ﴿ بما كنتم تعملونَ ﴾ ﴿ وبما كنتم تكسبونَ ﴾ ﴿ ذلكَ بما قدَّمتْ أيديكم وأنَّ الله ليس بظلامٍ للعبيدِ ﴾ [4] والقرآن مملوء من ترتيب الأحكام الكونية والشرعية والثواب والعقاب على الأسباب بطرق متنوعة. فيأتي بباء السببية تارة، و باللام تارة، و بأنْ تارة، و بكَي تارة، و يذكر الوصف المقتضى تارة، و يذكر صريح التعليل تارة، كقوله: ذلك بأنهم فعلوا كذا، وقالوا كذا. و يذكر الجزاء تارة، كقوله: ﴿ وذلكَ جزاءُ الظالمينَ ﴾ [5] وقوله: ﴿ وذلكَ جزاءُ المحسنينَ ﴾ [6] وقوله: ﴿ وَهَلْ نجازي إلاّ الكفورَ؟ ﴾ [7] و يذكر المقتضى للحكم والمانع منه، كقوله: ﴿ وما منعنا أن نرسل بالأيات، إلا أن كذب بها الأولون ﴾ [8] وعند منكري الأسباب والحِكَم: لم يمنعه إلا محض مشيئته ليس إلا، وقال: ﴿ إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم ﴾ [9] وقال: ﴿ كتابٌ أنزلناهُ إليكَ

قبلها: (الحجر: ١٩ وأنبتنا فيها من كل شيء موزون) ومثل قوله: (القمر: ٤٩ إنا كل شيء خلقناه بقدر) وقوله: (يس: ٣٩ والقمر قدرناه منازل) وقوله: (المزمل: ٢٠ والله يقدرالليل والنهار) وقوله: (الطلاق: ٣ قد جعل الله لكل شيء قدراً) وقوله: (الفرقان: ٢ وخلق كل شيء فقدره تقديراً) وقوله: (عبس: ١٨، ١٩ من أي شيء خلقه؟ من نطفة خلقه فقدره) وقوله: (المؤمنون: ١٨ وأنزلنا من السماء ماء بقدر) وقوله: (الشورى: ٧ ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض. ولكن ينزل بقدر ما يشاء) والمعنى في كل ذلك واضح: أنه خلقه بنظام وترتيب جعلت فيه المسببات بقدر الأسباب. ولم يخلق شيئاً أنفاً بالمصادفة التي تشبه العبث سبحانه، و بغير تقدير سابق في العلم والحكمة. فالمرض بقدر أسبابه والشفاء بقدر أسبابه. ومنها الدواء وقوة المزاج، ولا شيء بالمصادفة ولا بالخلق الأنف، كما يزعم الجاهليون الذين لا يعرفون الله بأسمائه وصفاته و بآثار علمه وحكمته ورحمته.

(١) سورة الأعراف الآية ٥٧.
(٢) سورة الجاثية الآية ٥.
(٣) سورة المائدة الآية ١٦.
(٤) سورة الأنفال الآية ٥١.
(٥) سورة المائدة الآية ٣٢ والحشر الآية ١٧.
(٦) سورة المائدة الآية ٨٨ والزمر الآية ٣٤.
(٧) سورة سبأ الآية ١٧.
(٨) سورة المائدة الآية ٣٢ والحشر الآية ١٧.
(٩) سورة يونس الآية ٩.

لتُخرجَ الناسَ مِنَ الظلماتِ إلى النورِ بإذن ربهم ﴾[1] وقال: ﴿ كلُوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتُمْ في الأيام الخالية ﴾[2] وقال: ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ الله يجعلْ لهُ مخرجاً ويرزقهُ مِنْ حيثُ لا يحتسب ﴾[3] وقال: ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ الله يُكَفِّرْ عنهُ سيئاتهِ ويُعظِم له أجراً ﴾[4] وقال: ﴿ إن تتقوا الله يجعَلْ لكُمْ فرقانا ﴾[5] وقال: ﴿ وإن تصبِرُوا وتتقوا لا يضرُّكُمْ كيدُهُمْ شيئاً ﴾[6] وقال تعالى: ﴿ فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحِلَّت لهم، وبصَدِّهم عن سبيل الله كثيراً، وأخْذِهم الربا وقد نُهوا عنه، وأكلهم أموالَ الناسِ بالباطلِ ﴾[7] وبالجملة: فالقرآن — من أوله إلى آخره — يبطل هذا المذهب ويرده، كما تبطله العقول والفطر والحس.

وقد قال بعض أهل العلم: الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد. ومحو الأسباب — أن تكون أسباباً — تغيير في وجه العقل. والإعراض عن الأسباب بالكلية: قدح في الشرع. والتوكل معنى يلتئم من معنى التوحيد والعقل والشرع.

وهذا الكلام يحتاج إلى شرح وتقييد. فالالتفات إلى الأسباب ضربان. أحدهما: شرك. والآخر: عبودية وتوحيد. فالشرك: أن يعتمد عليها ويطمئن إليها، ويعتقد أنها بذاتها محصلة للمقصود. فهو معرض عن المسبِّب لها. ويجعل نظره والتفاته مقصوراً عليها. وأما إن التفت إليها التفات امتثال وقيام بها وأداء لحق العبودية فيها، وإنزالها منازلها: فهذا الالتفات عبودية وتوحيد، إذ لم يشغله عن الالتفات إلى المسبب. وأما محوها أن تكون أسباباً: فقدح في العقل والحس والفطرة. فإن أعرض عنها بالكلية: كان ذلك قدحا في الشرع، وإبطالا له.

---

(1) سورة إبراهيم الآية ١.
(2) سورة الحاقة الآية ٢٤.
(3) سورة الطلاق الآية (٢-٣).
(4) سورة الطلاق الآية ٥.
(5) سورة الأنفال الآية ٢٩.
(6) سورة البقرة الآية ١٢٠.
(7) سورة النساء الآية ١٦٠.

وحقيقة التوكل: القيام بالأسباب، والاعتماد بالقلب على المسبب، واعتقاد أنها بيده. فإن شاء منعها اقتضاءها، وإن شاء جعلها مقتضية لضد أحكامها. وإن شاء أقام لها موانع وصوارف تعارض اقتضاءها وتدفعه.

فالموحد المتوكل: لا يلتفت إلى الأسباب، بمعنى أنه لا يطمئن إليها، ولا يرجوها ولا يخافها، فلا يركن إليها. ولا يلتفت إليها — بمعنى أنه لا يسقطها ولا يهملها ويلغيها — بل يكون قائماً بها، ملتفتا إليها، ناظراً إلى مسببها سبحانه ومجريها. فلا يصح التوكل — شرعا وعقلا — إلا عليه سبحانه وحده. فإنه ليس في الوجود سبب تام موجب إلا مشيئته وحده. فهو الذي سبب الأسباب. وجعل فيها القوي والاقتضاء لآثارها، ولم يجعل منها سبباً يقتضي وحده أثره: بل لا بد معه من سبب آخر يشاركه. وجعل لها أسباباً تضادها وتمانعها، بخلاف مشيئته سبحانه. فإنها لا تحتاج إلى أمر آخر. ولا في الأسباب الحادثة ما يبطلها ويضادها، وإن كان الله سبحانه قد يبطل حكم مشيئته بمشيئته. فيشاء الأمر ثم يشاء ما يضاده ويمنع حصوله والجميع بمشيئته واختياره. فلا يصح التوكل إلا عليه، ولا الالتجاء إلا إليه، ولا الخوف إلا منه، ولا الرجاء إلا له، ولا الطمع إلا في رحمته، كما قال أعرف الخلق به صلى الله عليه وسلم «أعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك» وقال «لا منجى ولا ملجأ منك إلا إليك».

فإذا جمعت بين هذا التوحيد وبين إثبات الأسباب: استقام قلبك على السير إلى الله. ووضح لك الطريق الأعظم الذي مضى عليه جميع رسل الله وأنبيائه وأتباعهم. وهو الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم. وبالله التوفيق.

وما سبق به علم الله وحكمه حق. وهو لا ينافي إثبات الأسباب. ولا يقتضي إسقاطها. فإنه سبحانه قد علم وحكم: أن كذا وكذا يحدث بسبب كذا وكذا، فسبق العلم والحكم بحصوله عن سببه. فإسقاط الأسباب خلاف

موجب علمه وحكمه. فمن نظر إلى الحدوث بغير الأسباب: لم يكن نظره وشهوده مطابقاً للحق، بل كان شهوده غَيبةً، ونظره عمًى. فإذا كان علم الله قد سبق بحدوث الأشياء بأسبابها. فكيف يشهد العبد الأمور بخلاف ما هي عليه في علمه وحكمه وخلقه وأمره؟.

والعلل التي تتقي في الأسباب نوعان. أحدهما: الاعتماد عليها، والتوكل عليها، والثقة بها، ورجاؤها وخوفها. فهذا شرك يرق و يغلظ. و بين ذلك.

الثاني: ترك ما أمر الله به من الأسباب. وهذا أيضاً قد يكون كفراً وظلماً. و بين ذلك. بل على العبد أن يفعل ما أمره الله به من الأمر، و يتوكل على الله توكل من يعتقد أن الأمر كله بمشيئة الله. سبق به علمه وحكمه. وأن السبب لا يضر ولا ينفع، ولا يعطي ولا يمنع، ولا يقضي ولا يحكم، ولا يحصل للعبد ما لم تسبق له به المشيئة الإلٰهية. ولا يصرف عنه ما سبق به الحكم والعلم. فيأتي بالأسباب إتيان من لا يرى النجاة والفلاح والوصول إلا بها. و يتوكل على الله توكل من يرى أنها لا تنجيه، ولا تُحَصِّلُ له فلاحاً، ولا توصله إلى المقصود. فيجرد عزمه للقيام بها حرصاً واجتهاداً، و يُفَرِّغُ قلبه من الاعتماد عليها، والركون إليها، تجريداً للتوكل، واعتماداً على الله وحده. وقد جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين هذين الأصلين في الحديث الصحيح. حيث يقول «احرص على ما ينفعك، واستعن بالله. وَلاَ تَعْجِزْ» فأمره بالحرص على الأسباب، والاستعانة بالمسبب. ونهاه عن العجز. وهو نوعان: تقصير في الأسباب، وعدم الحرص عليها، وتقصير في الاستعانة بالله، وترك تجريدها. فالدين كله ــ ظاهره و باطنه، شرائعه وحقائقه ــ تحت هذه الكلمات النبوية. والله أعلم.

(الصعود عن منازعات العقول)

قوله «والصعود عن منازعات العقول» هذا حق. ولا يتم التوحيد والإيمان

إلا به. فما أفسد أديان الرسل إلا أرباب منازعات العقول. الذين ينازعون بعقولهم في التصديق بما جاءت به، وإثبات ما أثبتوه، ونفي ما نفوه. فنازعت عقولهم ذلك. وتركوا لتلك المنازعات ما جاءت به الرسل. ثم عارضوهم بتلك المعقولات. وقدموها على ما جاءوا به. وقالوا: إذا تعارضت عقولنا وما جاءت به الرسل: قدمنا ما حكمت به عقولنا على ما جاءوا به. وقد هلك بهؤلاء طوائف لا يحصيهم إلا الله. وانحلوا بسببهم من أديان جميع الرسل.

قوله «ومن التعلق بالشواهد» كلام فيه إجمال. فالشواهد: هي الأدلة والآيات. فترك التعلق بها انسلاخ عن العلم، والإيمان بالكلية. والتعلق بها وحدها، دون من نصبها شواهدَ وأدلة: انقطاع عن الله، وشرك في التوحيد. والتعلق بها استدلالا، ونظراً في آيات الرب، ليصل بها إلى الله: هو التوحيد والإيمان.

وأحسن ما يحمل عليه كلامه: أنه يصعد عن الوقوف معها. فإنها وسائل، إلى المقصود. فلا ينقطع بالوسيلة عن المقصود. وهذا حق. لكن قوله «وهو أن لا يشهد في التوحيد دليلاً» يكدر هذا المعنى ويشوشه. وليس بصحيح. بل الواجب: أن يشهد الأمر كما أشهده الله إياه. فإن الله سبحانه نصب الأدلة على التوحيد. وأقام البراهين وأظهر الآيات. وأمرنا أن نشهد الأدلة والآيات. وننظر فيها ونستدل بها. ولا يجتمع هذا الإثبات وذلك النفي ألبتة. والمخلوقات كلها آيات للتوحيد. وكذلك الآيات المتلوة أدلة على التوحيد. فكيف لا يشهدها دليلا عليه؟ هذا من أبطل الباطل. بل التوحيد ـــ كل التوحيد ـــ أن يشهد كل شيء دليلا عليه، مرشداً إليه. ومعلوم أن الرسل أدلة للتوحيد. فكيف لا يشهدهم كذلك؟ وكيف يجتمع الإيمان بهم وعدم شهودهم أدلة للتوحيد؟.

فانظر ماذا أدى إليه إنكار الأسباب، والسلوك على درب الفناء في توحيد الأفعال. فهذا هو مقتضاه وطرده، وإلا تناقض أصحابه. وقد قال الله تعالى

لرسوله:﴿ وإنَّكَ لتَهدي إلى صراطٍ مستقيمٍ ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ ولكلِّ قومٍ هادٍ﴾[2] والهادي: هو الدليل الذي يدل بهم في الطريق إلى الله، والدار الآخرة. ولا يناقض هذا قوله: ﴿ إنَّك لا تهدي مَنْ أحْبَبْتَ ﴾[3] وقوله: ﴿ فإن الله يضلّ مَنْ يشاء ويهدي مَنْ يشاء ﴾[4] فإن الله سبحانه تكلم بهذا وهذا. فرسله الهداة هداية الدلالة والبيان. وهو الهادي هداية التوفيق والإلهام فالرسل هم الأدلة حقاً. والله سبحانه هو الموفق الملهم، الخالق للهدى في القلوب.

قوله «ولا في التوكل سبباً» يريد: أنك تجرد التوكل عن الأسباب، فإن أراد تجريده عن القيام بها: فباطل، كما تقدم. وإن أراد تجريده عن الركون إليها، والوقوف معها، والوثوق بها: فهو حق. وإن أراد تجريده عن شهودها: فشهودها على ما هي عليه أكمل. ولا يقدح في التوحيد بوجه ما.

وكذلك قوله «ولا في النجاة وسيلة» إنما يصح على وجه واحد. وهو أن يشهد حصول النجاة بمجرد الوسائل من الأعمال والأسباب. وأما إلغاء كونها وسائل: فباطل، يخالف الشرع والعقل. وأما عدم شهودها وسائل، مع اعتقاد كونها وسائل: فليس بكمال. وشهودها وسائل ــ كما جعلها الله سبحانه ــ أكمل مشهداً، وأصح طريقة. وبالله التوفيق.

وقد بينا ــ فيما تقدم ــ أن الكمال: أن تشهد العبودية وقيامك بها. وتشهد أنها من عين المنة والفضل، وتشهد المعبود. فلا تغيب بشهوده عن شهود أمره. ولا تغيب بشهود أمره عن شهوده. ولا تغيب بشهوده وشهود أمره عن شهود فضله ومنته وتوفيقه، وشهود فقرك وفاقتك، وأنك به لا بك. وقد خرج النبي صلى الله عليه وسلم يوماً على حلقة من أصحابه، وهم يتذاكرون. فقال: «ما أجلسكم؟ قالوا: جلسنا نذكر ما منَّ الله به علينا، وهدانا بك إلى الإسلام. فقال: آللهِ، ما أجلسكم إلا ذلك؟ قالوا: آللهِ ما أجلسنا إلا ذلك؟ فقال: أما إني لم أستحلفكم تهمة لكم. ولكن الله يباهي بكم الملائكة» ولم يقل لهم: لا

---

(1) سورة الشورى الآية ٥٢.
(2) سورة الرعد الآية ٧.
(3) سورة القصص الآية ٥٦.
(4) سورة فاطر الآية ٨.

تشهدوا في التوحيد دليلا، ولا في النجاة وسيلة. بل كان من أسباب مباهاة الله بهم الملائكة: شهودهم سبب التوحيد، ووسيلة النجاة. وأنها من مَنّ الله عليهم، كما قال تعالى ﴿ لقد مَنَّ اللهُ على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته و يزكيهم. و يعلمهم الكتاب والحكمة ﴾ فكيف يكون كمالهم في أن لا يشهدوا الدليل الذي يزكيهم، و يعلمهم الكتاب والحكمة ويهديهم؟ و يسقطونه من الشهود والسببية؟.

قوله «فيكون شاهداً سبق الحق بعلمه وحكمه، ووضعه الأشياء مواضعها، وتعليقه إياها بأحايينها، وإخفائه إياها في رسومها».

ليس الشهود ههنا متعلقاً بمجرد أزلية الرب تعالى، وتقدمه على كل شيء فقط. بل متعلق بسبق العلم والتقدير. فيرى الأشياء بعين سوابقها. وقد تقررت هناك في علم الرب وتقديره. فينظر إليها هناك إذا نظر الناس إليها هنا. فيتجاوز نظره نظرهم. فيغلب شهود السوابق على ملاحظة اللواحق، فيشهد تفرد الرب وحده. حيث لا موجود سواه. وقد علم الكائنات وقدر مقاديرها، وَوَقَّتَ مواقيتها، وقررها على مقتضى علمه وحكمته. وقد سبق العلمُ المعلومَ، والقدرُ المقدورَ والإرادة المراد. فيرى الأشياء كلها ثابتة في علم الله سبحانه وحكمته قبل وجود العوالم. فأي وسيلة يشهد هناك؟ وأي سبب؟ وأي دليل هذا الذي يدندن الشيخ حوله؟ وقد عرفتَ أن العلم والحكم سبق بوجود المسببات عن أسبابها وارتباطها بوسائلها وأدلتها. كما سبق العلم والحكم بوجود الولد عن أبو يه، والمطر عن السحاب، والنبات عن الماء، والإزهاق عن القتل، وأسباب الموت. فهذه هي المشاهدة الصحيحة. لا إسقاط الأسباب والوسائل والأدلة.

قوله «ووضع الأشياء مواضعها، وتعليقها بأحايينها، وإخفائها في رسومها» هذه ثلاثة أشياء ــ المكان، والزمان. والمادة ــ التي لا بد لكل مخلوق منها. فإن المخلوق لا بد له من زمان يوجد فيه، ومكان يستقر فيه، ومادة يوجد بها. فأشار إلى الثلاثة. فالمواضع: الأمكنة. والأحايين: الأزمنة. والرسوم: المواد الحاملة لها. والرسوم: هي الصورة الخلقية.

وكأنه شيخ الإسلام أراد بها هنا الأسباب. وأن الله سبحانه غطى حقائق الأشياء عن أبصار الخلق بما يشاهدونه من تعلق المسببات بأسبابها. فنسبوها إليها. فصاحب هذه الدرجة: يشهد كيف أظهر الرب سبحانه الأشياء في موادها وصورها وأظهرها بأسبابها، وأخفى علمه وحكمه فيما أظهره من ذلك. فالظهور: للأسباب المشاهدة. والحقيقة المخفية: للعلم والحكم السابقين.

قوله «وتحقق معرفة العلل» يريد: أن هذا التوحيد يحقق لصاحبه معرفة علل الأحوال والمقامات والأعمال. وهي عبارة عن عوائق السالك: من نظره إلى السوى، والتفاته إليه. فهذه الدرجة من التوحيد ــ عنده ــ تحقق هذه العلل.

ويحتمل أن يريد بالعلل: الأسباب التي ربطت بها الأحكام. فصاحب هذه الدرجة: يعرف حقيقتها ومرتبتها كما هي عليه. لأنه قد صعد منها إلى مسببها وواضعها.

قوله «و يسلك سبيل إسقاط الحدث».

يريد: أنه في هذا الشهود، وهذه الملاحظة المذكورة: سالك سبيل الذين شهدوا عين الأزل. فنفى عنهم شهود الحدث. وذلك بالفناء في حضرة الجمع. فإنها هي التي يفنى فيها مَنْ لم يكن، و يبقى فيها من لم يزل.

فإن أراد بإسقاط الحدث: أنه يعتقد نفي حدوث شيء، فهذا مكابرة للحس والشهود. وإن أراد: إسقاط الحدث من قلبه، فلا يشهد حادثاً ومحدثاً ــ وهذا مراده ــ فهذا خلاف ما أمر الله ورسوله به، وخلاف الحق. فإن العبد مأمور أن يشهد: أن لا إله إلا الله. وأن محمداً رسول الله، و يشهد: أن الجنة حق. والنار حق، والساعة حق، والنبيين حق، و يشهد حدوث المحدثات بإحداث الرب تعالى لها بمشيئته وقدرته، وبما خلقه من الأسباب، ولما خلقه من الحكم، ولم يأمر العبد ــ بل لم يرد منه ــ أن لا يشهد حادثاً ولا حدوث شيء. وهذا

لا كمال فيه. ولا معرفة، فضلا عن أن يكون غاية العارف، وأن يكون توحيد الخاصة. والقرآن — من أوله إلى آخره — صريح في خلافه. فإنه أمر بشهود الحادثات والكائنات، والنظر فيها، والاعتبار بها، والاستدلال بها على وحدانية الله سبحانه، وعلى أسمائه وصفاته. فأعرف الناس به، وبأسمائه وصفاته: أعظمهم شهوداً لها، ونظراً فيها، واعتباراً بها. فكيف يكون لُبُّ التوحيد وقلبه وسره: إسقاطها من الشهود[1].

فإن قلت: إنما يريد إسقاطها من التفات القلب إليها، والوقوف معها.

قلت: هذا قد تقدم في أول الدرجة في قوله «وهو إسقاط الأسباب الظاهرة» وقد عرفت ما فيه.

وبالجملة: فالاسقاط إما لعين الوجود، أو لعين الشهود، أو لعين القصود. فالأول: محال. والثاني: نقص. والثالث: حق، لكنه ليس مراد الشيخ. فتأمله.

وقوله «وفنى من لم يكن. وبقي من لم يزل» إن أراد به: فناء الوجود الخارجي: فهذا مكابرة. وإن أراد به: أنه فنى من الشهود، فهذا نقص في الإيمان والتوحيد — كما تقرر — وإن أراد به: أن يفنى في القصد والإرادة والمحبة، فهذا هو الحق. وهو الفناء عن إرادة السوى وقصده ومحبته.

قوله «هذا توحيد الخاصة، الذي يصح بعلم الفناء. ويصفو في علم الجمع. ويجذب إلى توحيد أرباب الجمع» يعني: توحيد المتوسطين الذين ارتفعوا عن العامة، ولم يصلوا إلى منزلة خاصة الخاصة.

قوله «يصح بعلم الفناء» ولم يقل: بحقيقة الفناء. لأن درجة العلم في هذا السلوك قبل درجة الحال والمعرفة. وهذه درجة متوسط لم يبلغ الغاية وحال الفناء لصاحب الدرجة الثالثة.

---

(١) ليس بغريب عند الصوفية، لأن توحيدهم غير توحيد المرسلين.

وكذلك قوله «وصفو في علم الجمع» فإن علم الجمع قبل حال الجمع، كما تقدم في بابه.

قوله «ويجذب إلى توحيد أرباب الجمع» يريد: أن هذا المقام يجذب أهله إلى توحيد الفريق الثاني الذين هم فوقهم. وهم أصحاب الجمع. وقد تقدم ذكر الجمع ولم يحصل به الشفاء.

ونحن الآن ذاكرون حقيقته وأقسامه، والصحيح منه والمعلول. والله المستعان.

«الجمع» في اللغة الضم. والاجتماع الانضمام، والتفريق: ضده. وأما في اصطلاح القوم: فهو شخوص البصيرة إلى من صدرت عنه المتفرقات كلها. وهو ثلاثة أنواع: جمع وجود. وهو جمع الزنادقة من أهل الاتحاد وجمع شهود. وجمع قصود. فإذا تحررت هذه الأقسام تحرر الجمع الصحيح من الفاسد.

وكذلك ينقسم «الفرق» إلى صحيح وفاسد. أعني إلى مطلوب في السلوك وقاطع عن السلوك. فالفرق ثلاثة أنواع: فرق طبيعي حيواني، وفرق إسلامي. وفرق إيماني. هذه ستة أقسام للجمع وللفرق.

فنذكر أنواع «الفرق» أولاً. إذ بها تعرف أنواع «الجمع».

فأما «الفرق» الطبيعي الحيواني: فهو التفريق بمجرد الطبع والميل. فيفرق بين ما يفعله وما لا يفعله بطبعه وهواه. وهذا فرق الحيوانات وأشباهها من بني آدم. فالمعيار ميل طبعه. ونفرة طبعه. والمشركون والكفار وأهل الظلم والعدوان واقفون مع هذا الفرق.

وأما «الفرق» الإسلامي: فهو الفرق بين ما شرعه الله وأمر به وأحبه ورضيه، وبين ما نهى عنه وكرهه ومقت فاعله. وهذا الفرق من لم يكن من أهله لم يشم رائحة الإسلام ألبتة. وقد حكى الله سبحانه عن أهل الفرق الطبيعي: أنهم أنكروا هذا الفرق. فشهدوا الجمع بين المأمور والمحظور إذ قالوا

﴿ إنَّما البيعُ مثلُ الرِّبا ﴾[1] لا فرق بينهما. وقالوا: الميتة مثل المذكاة. لا فرق بينهما، وقالوا: الحلال والحرام شيء واحد. فهذا جمعهم وذاك فرقهم. فهذا فرق يتعلق بالأعمال.

(حول القضاء والقدر)

وأما «الفرق الإيماني» الذي يتعلق بمسائل القضاء والقدر: فهو التمييز الإيماني بين فعل الحق سبحانه وأفعال العباد، فيؤمن بأن الله وحده خالق كل شيء. وليس في الكون إلا ما هو واقع بمشيئته وقدرته وخلقه. ومع ذلك يؤمن بأن العبد فاعل لأفعاله حقيقة. وهي صادرة عن قدرته ومشيئته، قائمة به. وهو فاعل لها على الحقيقة. فيشهد تفرد الرب سبحانه بالخلق والتقدير، ووقوع أفعال العباد منهم بقدرتهم ومشيئتهم. والله الخالق لذلك كله.

وهنا أنقسم أصحاب هذا «الفرق» ثلاثة أقسام: قسم غابوا بأفعالهم وحركاتهم عن فعل الرب تعالى وقضائه، مع إيمانهم به. وقسم غابوا بفعل الرب وتفرده بالحكم والمشيئة عن أفعالهم وحركاتهم. وقسم أعطوا المراتب حقها. فآمنوا بفعل الرب وقدرته ومشيئته وتفرده بالحكم والقضاء. وشهدوا وقوع الأفعال من فاعليها، واستحقاقهم عليها المدح والذم والثواب والعقاب.

فالفريق الأول: يغلب عليهم الفرق الطبيعي. ولم يصعدوا إلى مشاهدة الحكم.

والفريق الثاني: يغلب عليهم حال «الجمع» وهو شهود قَدَر الرب تعالى ومشيئته وتدبيره لخلقه. فتجتمع قلوبهم على شهود أفعاله، بعد أن كانت متفرقة في رؤية أفعال الخلق. وتغيب بفعله عن أفعالهم. وربما غلب عليها شهود ذلك حتى أسقطت عنهم المدح والذم بالكلية. فكلاهما منحرف في شهوده.

---

(١) سورة البقرة الآية ١٧٥.

والفريق الثالث: يشهد الحكم والتدبير العام لكل موجود. ويشهد أفعال العباد ووقوعها بإرادتهم ودواعيهم. فيكون صاحب جمع وفرق. فيجمع الأشياء في الحكم الكوني القدري. ويفرق بينها بالحكم الكوني أيضاً. كما فرق الله بينها بالحكم الديني الشرعي. فإن الله سبحانه فرق بينها خلقاً وأمراً وقدراً وشرعاً، وكوناً، وديناً.

فالشهود الصحيح المطابق: أن يشهدها كذلك. فيكون صاحب جمع في فرق، وفرق في جمع. جمع بينها في الخلق والتكوين، وشمول المشيئة لها وفَرَّقَ بينها بالأمر والنهي، والحب والبغض. فشهدها وهي منقسمة إلى مأمور ومحظور، ومحبوب، ومكروه، كما فرق خالقُها بينها. ويشهد الفرق بينها أيضاً قدراً. فإنه كما فرق بينها أمره. فَرَّقَ بينها قَدَرُه. فقدَّر المحبوب محبوباً، والمسخوط مسخوطاً، والخير على ما هو عليه، والشر على ما هو عليه. فافترقت في قَدَره كما افترقت في شرعه. فجمعتها مشيئته وقدره. وفرقت بينها مشيئته وقدره، فشاء سبحانه كُلاًّ منها أن يكون على ما هو عليه. ذاتاً وقَدْراً وصفة. وأن يكون محبوباً أو مسخوطاً. وأشهدها أهلَ البصائر من خلقه. كما هي عليه.

فهؤلاء أصح الناس شهوداً. بخلاف من شهد المخلوق قديماً، والوجود المخلوق هو عين وجود الخالق، والمأمور والمحظور سواء والمقدور كله محبوباً مرضياً له. أو أن بعض الحادثات خارج عن مشيئته وخلقه وتكوينه، أو أن أفعال عباده خارجة عن إرادتهم ومشيئتهم وقدرتهم. وليسوا هم الفاعلين لها. فإن هذا الشهود كله عَمًى، وأصحابه قد جمعوا بين ما فرق الله بينه. وَفرقوا بين ما جمع الله بينه. ولم يهتدوا إلى الشهود الصحيح. الذي يميز به صاحبه بين وجود الخالق ووجود المخلوق وبين المأمور، والمحظور. وبين فعل الرب، وفعل العبد، وبين ما يحبه ويبغضه.

وصاحب هذا الشهود: لا يغيب بأفعال العباد عن فعل الرب وقضائه وقدره. ولا يغيب بقضائه وقدره عن أمره ونهيه ومحبته لبعضها وكراهته لبعضها.

ولا يغيب بوجود الخالق عن وجود المخلوق، ولا برؤية الخلق عن ملاحظة الخالق. بل يضع الأمور مواضعها. فيشهد القدر العام السابق الذي لا خروج لمخلوق عنه. كما لا خروج له عن أن يكون مربوباً فقيراً بذاته. ويذم العباد ويمدحهم بما حركهم به القدر من المعاصي والطاعات، بخلاف صاحب الجمع بلا فرق. فإنه ربما عذر أصحاب الشرك والمعاصي، لاستيلاء شهود الجمع على قلبه. ويقول: العارف لا ينكر منكراً. لاستبصاره بسر الله في القدر. فشهوده من الخلق موافقتهم لما شاء الله منهم.

فالشاهد المبصر المتمكن يشهد القيومية والقدر السابق الشامل المحيط. ويشهد اكتساب العباد وما جرى به عليهم القدر من الطاعات والمعاصي. ويشهد حكمة الرب تعالى وأمره ونهيه وحبه وكراهيته.

(جمع توحيد الربوبية وجمع توحيد الإلهية)

إذا عرفت هذه المقدمات: فالجمع الصحيح ــ الذي عليه أهل الاستقامة ــ هو جمع توحيد الربوبية وجمع توحيد الإلٰهية. فيشهد صاحبه قيومية الرب تعالى فوق عرشه، يدبر أمر عباده وحده. فلا خالق ولا رازق، ولا معطي ولا مانع، ولا مميت ولا محيي، ولا مدبر لأمر المملكة ــ ظاهراً وباطناً ــ غيره. فما شاء كان. وما لم يشأ لم يكن. لا تتحرك ذرة إلا بإذنه. ولا يجري حادث إلا بمشيئته ولا تسقط ورقة إلا بعلمه. ولا يغرب عنه مثقال ذَرَّةٍ في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا أحصاها علمه. وأحاطت بها قدرته. ونفذت بها مشيئته. واقتضتها حكمته. فهذا جمع توحيد الربوبية.

وأما جمع توحيد الإلٰهية، فهو: أن يجمع قلبه وهَمّهُ وعزمه على الله. وإرادته، وحركاته على أداء حقه تعالى، والقيام بعبوديته سبحانه. فتجتمع شئون إرادته على مراده الديني الشرعي.

وهذان الجمعان: هما حقيقة (إياك نعبد وإياك نستعين) فإن العبد يشهد من قوله «إياك» الذات الجامعة لجميع صفات الكمال، التي لها كل الأسماء الحسنى. ثم يشهد من قوله «نعبد» جميع أنواع العبادة ظاهراً وباطناً. قصداً وقولاً وعملاً وحالاً واستقبالاً. ثم يشهد من قوله «وإياك نستعين» جميع أنواع الاستعانة، والتوكل والتفويض. فيشهد منه جمع الربوبية. ويشهد من «إياك نعبد» جمع الإلٰهية. ويشهد من «إياك» الذات الجامعة لكل الأسماء الحسنى والصفات العلى. ثم يشهد من «اهدنا» عشر مراتب. إذا اجتمعت حصلت له الهداية:

المرتبة الأولى: هداية العلم والبيان. فيجعله عالماً بالحق مدركا له.

الثانية: أن يُقْدِرَه عليه. وإلا فهو غير قادر بنفسه.

الثالثة: أن يجعله مريداً له.

الرابعة: أن يجعله فاعلاً له.

الخامسة: أن يثبته على ذلك. ويستمر به عليه.

السادسة: أن يصرف عنه الموانع والعوارض المضادة له.

السابعة: أن يهديه في الطريق نفسها هداية خاصة. أخص من الأولى. فإن الأولى هداية إلى الطريق إجمالاً. وهذه هداية فيها وفي منازلها تفصيلاً.

الثامنة: أن يُشهده المقصود في الطريق، ويُنبهه عليه. فيكون مطالعاً له في سيره، ملتفتاً إليه، غير محتجب بالوسيلة عنه.

التاسعة: أن يُشهده فقره وضرورته إلى هذه الهداية فوق كل ضرورة.

العاشرة: أن يُشهده الطريقين المنحرفين عن طريقها. وهما طريق أهل الغضب، الذين عدلوا عن اتباع الحق قصداً وعناداً. وطريق أهل الضلال الذين عدلوا عنها جهلاً وضلالاً. ثم يشهد جمع «الصراط المستقيم» في طريق

واحد عليه جميع أنبياء الله ورسله، وأتباعهم من الصديقين والشهداء والصالحين.

فهذا هو الجمع الذي عليه رسل الله وأتباعهم. فمن حصل له هذا الجمع. فقد الصراط المستقيم. والله أعلم.

(توحيد اختصه الحق لنفسه)

قال الشيخ «وأما التوحيد الثالث. فهو توحيد اختصه الحق لنفسه. واستحقه لقدره. وألاح منه لائحاً إلى أسرار طائفة من أهل صفوته. وأخرسهم هدى إلى عن نَعْته، وأعجزهم عن بثه».

فيقال: إما أن يريد بهذا التوحيد: توحيد العبد لربه. وهو ما قام بالعبد من التوحيد. لا يريد به توحيد الرب لنفسه. وهو ما قام به من صفاته وكماله. فإذا أراد به توحيد الرب لنفسه بنفسه. وهو علمه وكلامه، وخبره الذي يخبر به عن نفسه وصفاته. كقوله: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾ (١) وقوله: ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾(٢) وقوله: ﴿هو الله الذي لا إله إلا هو﴾ (٣) ونحو ذلك. فذلك هو صفة الرب القائمة به. كما يقوم به سائر صفاته: من حياته، وعلمه، وقدرته، وإرادته، وسمعه وبصره. وذلك لا يفارق ذات الرب، ولا ينتقل إلى غيره. بل صفات المخلوق لا تفارقه، ولا تنتقل إلى غيره. فكيف صفات الخالق جل وعلا؟ ولكنه ــ سبحانه وتعالى ــ يدل على ذلك بآياته القولية والفعلية. فيعلم عباده ما قام به من التوحيد لنفسه، بما دلهم عليه من قوله وفعله. فإذا شهد عبده له بما شهد به لنفسه، قيل: هذه الشهادة هي شهادة الرب، بمعنى: أنها مطابقة لها موافقة لها، لا بمعنى أنها عينها. وأن

(١) سورة آل عمران الآية ١٨.
(٢) سورة طه الآية ١٤.
(٣) سورة البقرة الآية ٢٥٥.

الشهادتين واحدة بالعين. فما قام بقلب العبد إلا صفته وكلامه وخبره وإرادته. وهو غير ما قام بذات الرب من صفته وكلامه. وخبره، وإن طابقه ووافقه. وعلى هذا فقوله «اختصه الحق لنفسه» أي لا يوحده به غيره «واستحقه لقدره» أي استحقه بقدر كنهه الذي لا يبلغه غيره.

قوله «وألاح منه لائحاً إلى أسرار طائفة من صفوته» أي أظهر منه شيئاً يسيراً، أسَرَّهُ إلى طائفة قليلة من الخلق. وهم أهل صفوته.

وقوله «أخرسهم عن نعته» يحتمل أن يريد به: أنه لا يقبل نعت المخلوقين كما لا يقبل لسان الأخرس الكلام. وعلى هذا فيكون نعته غير ممكن. ويحتمل أن يريد به: أنه حال بينهم وبين نعته، لعجز السامع عن فهمه. فيكون نعته ممكناً لكن الحق أسكتهم عنه، غيرة عليه وصيانة له.

قوله «وأعجزهم عن بثه» أي لم يقدرهم على الأخبار عنه.

فيقال: أفضل صفوة الرب تعالى: الأنبياء، وأفضلهم: الرسل، وأفضلهم: أولو العزم، وأفضلهم: الخليلان عليهما الصلاة والسلام، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين. والذي ألاحه الله إلى أسرارهم من ذلك: هو أكمل توحيد عرفه العباد. ولا أكمل منه. وليس وراءه إلا الشطح والدعاوى والوساوس[1]. وهم ــ صلوات الله وسلامه عليهم ــ قد تكلموا بالتوحيد. ونعتوه وبينوه. وأوضحوه وقرروه، بحيث صار في حيز التجلي والظهور والبيان. فعقلته القلوب. وحصلته الأفئدة. ونطقت به الألسنة، وأوضحته الشواهد. وقامت عليه البراهين. ونادت عليه الدلائل. ولا يمكن أحداً أن ينقل عن نبي من الأنبياء. ولا وارث نبي داعٍ إلى ما دعا إليه: أنه يعلم توحيداً لا يمكنه النطق به. وأن

(١) بل ليس وراءه إلا ما يقصده الصوفية ــ ومنهم الهروي ــ في قولهم «أخرسهم عن نعته» وأشباه هذا القول. فإنهم ما خرسوا عن التصريح بعقيدة وحدة الوجود ــ التي يقيمون منها ستراً لطاغوتيتهم وتأليههم أنفسهم ــ إلا خوف الذبح كما حصل للحلاج والجعد بن درهم وإخوانهما من الكفرة الفجرة. وهم في الكفر ملة واحدة.

الله سبحانه أخرسه عن نطقه وأعجزه عن بثه. بل كل ما علمه القلب أمكن اللسان التعبير عنه. وإن اختلفت العبارة ظهوراً وخفاءً، وبين ذلك. وقد لا يفهمه إلا بعض الناس. فالناس لم تتفق أفهامهم لما جاءت به الرسل.

وكيف يقال: إن أعرف الخلق، وأفصحهم وأنصحهم: عاجز أن يبين ما عَرَّفه الله من توحيده، وأنه عاجز عن بثه؟ فما هذا التوحيد الذي عجزت الأنبياء والرسل عن بثه، ومنعوا من النطق به. وعرفه غيرهم؟ هذا كله إن أريد به كلهم التوحيد القائم بذات الحق تعالى لنفسه.

فأما إن أريد به التوحيد، الذي هو صفة العبد وفعله: فلم يطابق قوله «اختصه الرب لنفسه. واستحقه لقدره» ولا يطابق القوافي الثلاثة التي أجاب بها الشيخ عنه، وأن توحيده نفسه: هو التوحيد لا غيره.

وأيضاً فصفه العبد وفعله لا يعجز عن بثها، ولا يخرس عن النطق بها. وكل ما قام بالعبد فإنه يمكنه التعبير عنه وكشفه وبيانه.

فإن قيل: المراد بذلك: أن الرب تعالى هو الموحد لنفسه في قلوب صفوته لا أنهم هم الموحدون له، ولهذا قال الشيخ «والذي يشار إليه على ألسن المشيرين: أنه إسقاط الحدث، وإثبات القدم» وعليه: أنشد هذه القوافي الثلاثة وهي:

«ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده ونعت من ينعته لاحد»

قوله «ما وحد الواحد من واحد» يعني ما وحد الله عز وجل أحد سواه. وكل من وحد الله فهو جاحد لحقيقة توحيده. فإن توحيده يتضمن شهود ذات الواحد وانفراده. وتلك إثنينية ظاهرة. بخلاف توحيده لنفسه. فإنه يكون هو الموحد والموحد، والتوحيد صفته وكلامه القائم به. فما ثم غير. فلا إثنينية ولا تعدد.

وأيضاً فمن وحده من الخلق فلا بد أن يصفه بصفة. وذلك يتضمن جحد حقه الذي هو عدم انحصاره تحت الأوصاف. فمن وصفه فقد جحد إطلاقه عن قيود الصفات.

وقوله «توحيد من ينطق عن نعته * عارية أبطلها الواحد».

يعني توحيد الناطقين عنه عارية أبطلها الواحد. يعني: عارية مردودة، كما تسترّ العواري، إشارة إلى أن توحيدهم عارية لا ملك لهم. بل الحق أعارهم إياه، كما يعير المعير متاعه لغيره ينتفع به. و يكون ملكاً للمعير لا للمستعير.

وقوله «أبطلها الواحد» أي الواحد المطلق من كل الوجوه. وحدته تبطل هذه العارة، وتردها إلى مالكها الحق. فإن «الوحدة» المطلقة من جميع الوجوه تنافي ملك الغير لشيء من الأشياء، بل المالك لتلك العارية هو الواحد فقط. فلذلك أبطلت «الواحدة» هذه العارية.

وقوله «توحيده إياه توحيده» أي توحيده الحقيقي: هو توحيده لنفسه بنفسه من غير أثر للسوى بوجه. بل لا سوى هناك.

وقوله «ونعت من ينعته لاحد» أي نعت الناعت له إلحاد، وهو عدول عما يستحقه من كمال التوحيد. فإنه أسند إلى نزاهة الحق ما لا يليق به إسناده. فإن عين الأولية تأبى نطق الحدث. ومحض التوحيد يأبى أن يكون للسوى أثر ألبتة فيقال ــ وبالله التوفيق ــ: في هذا الكلام من الإجمال[1] والحق والإلحاد ما لا يخفى.

فأما قوله «إن الرب تعالى هو الموحد لنفسه في قلوب صفوته. لا أنهم هم الموحدون له» إن أريد به ظاهره، وأن الموحد لله هو الله لا غيره، وأن الله سبحانه حل في صفوته، حتى وحد نفسه، فيكون هو الموحد لنفسه في قلوب

---

(١) بل فيه من البيان والإيضاح والتفصيل لدين الصوفية ما يتهاوى بجانبه كل اعتذار عنه وتأويل.

أوليائه، لاتحاده بهم وحلوله فيهم: فهذا قول النصارى بعينه[1]. بل هو شر منه. لأنهم خصوه بالمسيح. وهؤلاء عموا به كل موحد[2]، بل عند الاتحادية: الموحد والموحَّد واحد. وما ثَمَّ تعدد الحقيقة.

وإن أريد به: هو الذي وفقهم لتوحيده، وألهمهم إياه، وجعلهم يوحدونه. فهو الموحد لنفسه بما عَرَّفهم به من توحيده، وبما ألقاه في قلوبهم وأجراه على ألسنتهم: فهذا المعنى صحيح. ولكن لا يصح نفي أفعالهم عنهم. فلا يقال: إن الله هو الموحد لنفسه. لا أن عبده يوحده. هذا باطل شرعاً وعقلا وحساً. بل الحق أن الله سبحانه وحد نفسه بتوحيد قام به. ووحده عبيده بتوحيد قام بهم بإذنه ومشيئته وتوفيقه، فهو الموحد لنفسه بنفسه، وهم الموحدون له بتوفيقه ومعونته وإذنه. فالذي قام بهم ليس هو الذي قام بالرب تعالى ولا صفة، بل العلم به ومحبته وتوحيده. ويسمى ذلك «الشاهد» و«المثل الأعلى» فهي الشواهد والأمثلة العلية، التي قال الله تعالى فيها: ﴿ ولهُ المثلُ الأعلىٰ في السماواتِ والأرضِ وهو العزيزُ الحكيمُ ﴾[3] وقال تعالى: ﴿ للَّذينَ لا يؤمنونَ بالآخرةِ مثل السوء. وَلله المثلُ الأعلىٰ ﴾[4]وكثيراً ما يقول الرجل لغيره: أنت في قلبي وفي فؤادي. والمراد: هذا، لا ذاته ونفسه.

وقوله «والذي يشار إليه على ألسنة المشيرين: أنه إسقاط الحدَث، وإثبات القدم» فإن أريد؛ إسقاطه من الوجود: فكابرة للعيان. وإن أريد: إسقاطه من الشهود: فليس ذلك بأمور به، ولا هو كمال. فضلا عن أن يكون هو توحيد

---

(١) ولم تبتدعه النصارى. وإنما أدخله الصوفية في قلوب النصارى وفي قلوب كل مشرك من قبل النصارى. بل في قلوب قوم نوح. كما قال الله: (٩:٣٤ يضاهئون به قول الدين كفروا من قبل).

(٢) ولذلك يقول عبد الكريم الجيلي في كتابه «الإنسان الكامل» أضل الناس المحمديون. وأهدى منهم الثنوية. وأهدى منهم المثلثون. وأهدى منهم من يرى ربه و يعبده في كل شيء، أو كما قال.

(٣) سورة الروم الآية ٢٧.

(٤) سورة النحل الآية ٦٠.

خاصة الخاصة. فما هذا الإسقاط للحدث الذي هو نهاية التوحيد، وأعلى مقاماته؟ وهل الكمال إلا أن يشهد الأشياء على ما هي عليه، كما هي في شهادة الحق سبحانه؟.

فإسقاط الحدث كلام لا حاصل له. إذ لا كمال فيه، بل إنما ينفع إسقاط الحدث عند درجة القصد والتأله. فإسقاط الحدث ــ كما تقدم ــ ثلاث مراتب: إسقاطه عن الوجود. وهو مكابرة. وإسقاطه عن الشهود، وهو نقص. وإسقاطه عن القصود. وهو كمال. ولهذا قال الملحد: إسقاط الحدث وإثبات القدم الصحيح. ونظر الوارد على هذه الحضرة لضعفه. فإذا تمكن عرف أن الحدث لم يزل ساقطاً. فلا معنى لقوله «إسقاط الحدث» ولا معنى لقوله «إثبات القدم» فإن القديم لم يزل ثابتاً. فهذا الكلام لا يرضي به الموحد، ولا الملحد. ولا أشار إليه القرآن الذي تضمن أعلى مراتب التوحيد. بل القرآن ــ من أوله إلى آخره ــ يدل على خلافه.

قال الملحد: وأيضاً فالتوحيد يستغرق القول في الطمس. فإن كان هناك نطق فليس هناك شهود. كما قال في المواقف «أنا أقرب إلى اللسان من نطقه إذا نطق. فمن شهدني لم يذكر. ومن ذكرني لم يشهد».

قال: فقوله «من ذكرني لم يشهد» هو نفس قول صاحب المنازل. على أن هذا الرمز في ذلك التوحيد علة لا يصح ذلك التوحيد إلا بإسقاطها.

وحقيقة ذلك: أنه لا يصح التوحيد إلا بإسقاط التوحيد. لأن ذلك الرمز والإشارة والخبر: هو عن نفس التوحيد. فهو توحيد نطقي خبري مطابق للتوحيد المعلوم المخبر عنه. فإذا لم يصح التوحيد إلا بإسقاط ذلك كانت حقيقة الأمر: أنه لا يصح التوحيد إلا بإسقاط التوحيد.

ثم قال «هذا قطب الإشارة إليه علىّ ألسن علماء هذا الطريق. وإن زخرفوا له نعوتا. وفصلوه فصولاً» يعني: أن قولهم «التوحيد هو إسقاط الحدث وإثبات

القدم» هو قطب مدارات الإشارات إلى التوحيد عند هذه الطائفة. ومع هذا فلا يصح التوحيد إلا بإسقاط ما قالوه. ولذلك قال «فإن ذلك التوحيد تزيده العبارة خفاء، والصفة نفوراً. والبسط صعوبة».

فإنه إذا لم يصح إلا بإسقاط الإشارة والصفة والبسط: كانت العبارة عنه لا تزيده إلا خفاء، ولا الصفة إلا نفاراً، أي هروباً وذهاباً. والبسط والإيضاح لا يزيده إلا صعوبة، لكثرة الإشارات والعبارات.

قوله «وإلى هذا التوحيد: شخص أهل الرياضة. وأرباب الأحوال» أي تطلعت قلوبهم «وإليه قصد أهل التعظيم. وإياه عني المتكلمون في عين الجمع. وعليه تصطلم الإشارات. ثم لم ينطق عنه لسان. ولم تشر إليه عبارة».

فيقال: يالله العجب! ما هذا السر الذي ما تكلم الله به، ولا أشار إليه رسوله، ولا نالته إشارة، ولا قامت به عبارة، ولا أشار إليه مكون، ولا تعاطاه حين، ولا أقله سبب؟!! فهذه العقول حاضرة. وهذه المعارف. وهذا كلام الله ورسوله، بل سائر كتب الله، وكلام سادات العارفين من الأمة، فما هذا الحق المحال به؟ وعلى من وقعت هذه الحوالة؟ فإنكم أحلتم بما لا ينطق عنه لسان. ولم تشر إليه عبارة. ولا تعطاه حين، ولا أقله سبب. فعلى من أحلتم بهذا الحق المجهول الذي لا سبيل إلى العلم به، ولا التعبير عنه، ولا الإشارة إليه؟!! وأين قوله «ما وحد الواحد من واحد» من قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللهُ أنهُ لا إلٰه إلا هوَ والملائكة وأولو العلمِ قائماً بالقسطِ﴾(١)؟ فأخبر سبحانه أن الملائكة كلهمْ يوحدونه. وأن أولي العلم يوحدونه. وكذلك إخباره عن أنبيائه ورسله وأتباعهم: أنهم وحدوه، ولم يشركوا به شيئاً. كما أخبر عن نوح ومن آمن معه. وعن جميع الرسل ومن تبعهم. بل أخبر سبحانه عن السماوات السبع والأرض وما فيهن: أنها تسبح بحمده توحيداً ومعرفة.

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٨.

فهل يصح أن يقال: ما وحده أحد من الرسل والأنبياء والمؤمنين؟ ولا سبح بحمده سماء ولا أرض ولا شيء؟ وأبطل الباطل أن يقال: كل من وحد الله من الأولين والآخرين جاحد له ولتوحيده. لا موحد له على الحقيقة؟ وأن نعت جميع الرسل والأنبياء وأتباعهم له إلحاد. وكل من نعته من الأولين والآخرين فهو لاحد. فلا معنى صحيح. ولا لفظ مليح. بل المعنى أبطل من اللفظ. واللفظ أقبح من المعنى!.

ثم يقال: فهذا الذي ذكرته ــ في هذه الدرجة ــ هل هو توحيد، ووصف للتوحيد: أم ليس بتوحيد؟ فإن لم يكن توحيداً فهو باطل. وإن كان توحيداً فقد وحدت الواحد.

وأيضاً فإذا كان توحيده لنفسه هو التوحيد، وما عداه فليس بتوحيد. فعلوم: أن توحيده لنفسه هو الذي أرسل به رسله، وأنزل به كتبه. وأخبر به عن نفسه في القرآن من أوله إلى آخره. وهذا عندك هو توحيد العامة. فأين هذا التوحيد الذي وحد به نفسه. ولم ينطق به لسان. ولم تعبر عنه عبارة. ولم يقله سبب؟.

فإن قلت: هو التوحيد القائم به. فذلك هو وصفه وكلامه وعلمه بنفسه. وليس ذلك من فعل العبد ولا صفته، حتى يكون هو الدرجة الثالثة من توحيد العبد لربه، كما أن سائر صفاته لا تدخل في درجات السلوك. فإن تلك الدرجات هي منازل العبودية.

وأيضاً فإن هذا الكلام الذي اشتملت عليه هذه الأبيات: لا يستقيم على مذهب الملحدين. ولا على مذهب الموحدين.

أما الموحدون، فهم يقولون: إن الرسل والأنبياء والملائكة والمؤمنين يوحدون الله حق توحيده، الذي يقدرون عليه. وأما الملحدون، فيقولون: ما ثَمّ غير في الحقيقة. فالله ــ عندهم ــ هو الوجود المطلق الساري في الموجودات. فهو الموحِّد

والموحِّد. وكل ما يقال فيه فهو عندهم حق وتوحيد. كما قال عارف القوم ابن عربي:

سِرْ حيث شئت. فإن الله ثَمّ وقل   ما شئت فيه. فإن الواسع الله

وقال أيضاً:

عَقَدَ الخلائق في الإله عقائداً   وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

ومذهب القوم: أن عباد الأوثان، وعباد الصلبان، وعباد النيران، وعباد الكواكب. كلهم موحدون. فإنه ما عُبد غير الله في كل معبود عندهم. ومن خَرَّ للاحجار في البيد، ومن عبد النار والصليب فهو موحد عابد لله. والشرك عندهم إثبات وجود قديم وحادث، وخالق ومخلوق، ورب وعبد. ولهذا قال بعض عارفيهم —وقد قيل له: القرآن كله يبطل قولكم. فقال— القرآن كله شرك. والتوحيد هو ما نقوله.

وإن كانت هذه القوافي الثلاثة أولاً مذهب هؤلاء ونحلتهم. ولهذا تلقاها بالقبول عارفوهم، وبالغوا في استحسانها، وقالوا: هي ترجمة مذهب أهل التحقيق وكل من وحد الله فهو جاحد لاطلاقه. فإنه يصفه، فيحصره تحت الأوصاف. وحصره تحتها جحد. لإطلاقه عن قيود الصفات والنعوت. ولهذا كان توحيد الواصف الناعت له: عارية استعارها، حتى قام لها من ذلك وصف وموصوف، وموحِّد وموحَّد، والوحدة المطلقة تبطل هذه العارية. وترد المستعار إلى الموجود المطلق الذي لا يتقيد بوصف، ولا يتخصص بنعت.

ثم كشف الغطاء عن ذلك فقال «توحيده إياه توحيده» أي هو الموحد لنفسه بنفسه. لا أن غيره يوحده. إذ ليس ثم غير.

وزاد إيضاح ذلك بقوله «ونعت من ينعته لاحد» والإلحاد: هو الميل عن الصواب. و«النعت» تقييد وتخصيص لمن لا يتقيد ولا يتخصص. فهو إلحاد.

وأحسن ما يحمل عليه كلامه: أن الفناء في شهود الأزلية والحكم يمحو

شهود العبد لنفسه وصفاته، فضلاً عن شهود غيره. فلا يشهد موجداً فاعلاً على الحقيقة إلا الله وحده. وفي هذا الشهود تفنى الرسوم كلها. فلا يبقى هذا الشهود والفناء رسماً ألبتة. فيمحو هذا الشهود من القلب كل ما سوى الحق. لا أنه يمحقه من الوجود. وحينئذ فيشهد أن التوحيد الحقيقي ــ غير المستعار ــ هو توحيد الرب تعالى لنفسه. وتوحيد غيره له عارية محضة. أعاره إياها مالك الأمر كله. والعواري مردودة إلى من ترد إليه الأمور كلها: ﴿ ثم ردُّوا إلى الله مولاهم الحقّ. وضلّ عنهم ما كانوا يفترونَ ﴾[1] فالواحد القهار ــ سبحانه ــ أبطل تلك العارية: أن تكون ملكاً للمعار، كما يبين المعير للمستعير إذا استرد العين المعارة ــ وقد ظن المستعير أن المعار ملكه ــ: أن الأمر ليس كذلك، وأنه عارية محضة في يده. والمعير ــ وإن أبطل ظن المستعير من العارية ــ لم يبطل أصل العارية. ولهذا صرح بإثباتها في أول البيت. وإنما ضاق به الوزن عن تمام المعنى وإيضاحه. وهذا المعنى حق. وهو أولى بهذا الإمام العظيم القدر مما يظنه به طائفة الاتحادية والحلولية وإن كانت كلماته المجملة شبهة لهم. فسنته المفصلة مبطلة لظنهم.

ولكلامه محمل آخر أيضاً، وهو: أنه ما وحد الله حق توحيده الذي ينبغي له و يستحقه لذاته سواه. كما قال أعظم الناس توحيداً صلى الله عليه وسلم «لا أحصي ثناء عليك. أنت كما أثنيت على نفسك» وفي مثل هذا يصح النفي العام، كما يقال: ما عرف الله إلا الله. ولا أثنى عليه سواه. والكلمة الواحدة يقولها اثنان، يريد بها أحدهما: أعظم الباطل. و يريد بها الآخر: محض الحق. والاعتبار بطريقة القائل وسيرته ومذهبه، وما يدعو إليه و يناظر عليه[2].

وقد كان شيخ الإسلام ــ قدس الله روحه ــ راسخاً في إثبات الصفات.

---

(١) سورة يونس الآية ٣٠ أين معنى الآية من هذا؟ إن ما بينهما كما بين الظلمات والنور.

(٢) وهل ترضى هذه الطريقة الحق الصريح الذي أرسل الله به رسله وأنزل كتبه؟.

ونفي التعطيل، ومعاداة أهله. وله في ذلك كتب مثل كتاب «ذم الكلام» وغير ذلك مما يخالف طريقة المعطلة والحلولية والاتحادية. ثم صرح بهذا المعنى الذي ذكرناه بقوله «توحيده إياه توحيده» أي توحيده لنفسه: هو التوحيد الكامل التام، الذي لا سبيل للعبارة والإشارة إليه، وفوق ما تعرفه العقول وتصفه الألسن. وهذا حق. لكن جفت عبارته بعدُ بقوله «ونعت من ينعته لاحد» وعملها. كما عرفت: أن نعت الخلق له دون ما هو عليه سبحانه. وما هو عليه من الأوصاف والنعوت: أجل وأعظم من أن يحيط به العلم المخلوق، أو تنطق به الالسنة. و«الإلحاد» الميل. وهو لم يرد: أن نعت الناعتين له إلحاد وكفر. فإنه هو قد نعته في هذا الكتاب وفي كتبه. ولم يكن ملحداً بذلك. فنعت المخلوق له مائل عن نعته لنفسه[1].

على أنه لو أراد الإلحاد، الذي هو باطل وضلال: لكان له وجه صحيح. وهو أن نعت المخلوقين له من عند أنفسهم إلحاد. والتوحيد الحق: هو ما نعت الله به نفسه على ألسنة رسله. فهم لم ينعتوه من تلقاء أنفسهم. وإنما نعتوه بما أذن لهم في نعته به. وقد صرح سبحانه بهذا المعنى في قوله: ﴿ سبحان الله عما يصفون. إلا عباد الله المخلصين ﴾[2] فنزه نفسه عما يصفه به العباد إلا المرسلين. فإنهم لم يصفوه من عند أنفسهم. وكذلك قوله تعالى: ﴿ سبحان ربكَ رب العزة عمّا يصفونَ. وسلامٌ على المرسلينَ. والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ ﴾[3].

فنختم الكتاب بهذه الآية، حامدين لله، مثنين عليه بما هو أهله. وبما أثنى به على نفسه.

والحمد لله رب العالمين حمداً طيباً مباركاً فيه، كما يحب ربنا و يرضى.

---

(١) بهذا التأويل لا يمكن أن تقوم حجة على مبطل.

(٢) سورة الصافات الآية (١٥٩-١٦٠).

(٣) سورة الصافات الآية (١٨٠-١٨٢).

وكما ينبغي لكرم وجهه، وعزّ جلاله. غير مَكْفِيٍّ ولا مكفور، ولا مُوَدَّع، ولا مستغنًى عنه ربنا.

ونسأله أن يوزعنا شكر نعمته، وأن يوفقنا لأداء حقه. وأن يعيننا على ذكره وشكره وحسن عبادته. وأن يجعل ما قصدنا له ــ في هذا الكتاب وفي غيره ــ خالصاً لوجهه الكريم، ونصيحة لعباده.

فيا أيها القارىء له، لك غُنمه وعلى مؤلفه غرمه. لك ثمرته وعليه تبعته. فما وجدتَ فيه من صواب وحق فاقبله. ولا تلتفت إلى قائله. بل انظر إلى ما قال لا إلى من قال. وقد ذم الله تعالى من يرد الحق إذا جاء به مَنْ يبغضه. و يقبله إذا قاله مَنْ يحبه. فهذا خُلُق الأمة الغضبية. قال بعض الصحابة «اقبل الحق ممن قاله، وإن كان بغيضاً. ورد الباطل على من قاله، وإن كان حبيباً» وما وجدت فيه من خطأ: فإن قائله لم يَألُ جهد الإصابة. و يأبى الله إلا أن يتفرد بالكمال.

كما قيل:

والنقص في أصل الطبيعة كامن فبنو الطبيعة نقصهم لا يجحد

وكيف يُعصَم من الخطأ من خُلق ظَلوماً جَهولاً؟ ولكن من عُدَّت غلطاته أقرب إلى الصواب ممن عدت إصاباته.

وعلى المتكلم في هذا الباب وغيره: أن يكون مصدر كلامه عن العلم بالحق. وغايته: النصيحة لله، ولكتابه ولرسوله، ولإخوانه المسلمين. وإن جعل الحق تبعاً للهوى: فسد القلب والعمل والحال والطريق. قال الله تعالى: ﴿ ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن ﴾[1] وقال النبي صلى الله عليه وسلم «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»

---

(١) سورة المؤمنون الآية ٧١.

فالعلم والعدل: أصل كل خير. والظلم والجهل: أصل كل شر. والله تعالى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق. وأمره أن يعدل بين الطوائف. ولا يتبع هوى أحد منهم. فقال تعالى: ﴿فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم. وقل: آمنت بما أنزل الله من كتاب. وأمرت لأعدل بينكم. الله ربنا وربكم. لنا أعمالنا، ولكم أعمالكم. لا حاجة بيننا وبينكم. الله يجمع بيننا وإليه المصير﴾[1].

والحمد لله رب العالمين. وصلى الله وسلم وبارك على خاتم المرسلين محمد وعلى آله أجمعين.

---

(١) سورة الشورى الآية ١٥.

فهرس الجزء الثالث



رقم الايداع ٢٨١٩ ـــ ٨٤



